رقعی ج ۸

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۳۲۲۲

رده‌بندی دیویی: ۱۳۲۱ ع ۲۷۹ ن ۲۹۷/۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: نراقی، احمد بن محمد مهدی، ۱۱۸۵ - ۱۲۴۵ ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام

شرح پدیدآور:

کاتب:

تاریخ کتابت:

محل نشر: تهران ناشر: ابوطالب [illegible] تاریخ نشر: ۱۳۲۱ ق

صفحه شمار: ۳۰۱ ص مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۶×۱۷ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: سید کاظم عصار تاریخ ثبت: بهمن ۵۴

یادداشتها: عنوان دیگر: عوائد الایام من مهمات ادله الاحکام.

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه - قرن ۱۳ ق. ۲. فقه - مواد

شناسه(های) افزوده: الف. عصار، کاظم، واقف. ب. عنوان.

فهرستنگار: شیبانی تاریخ فهرستنگاری: آبان ۸۷

بسم الله تعالى
كتاب عوائد الأيام
في بيان قواعد الأحكام
و مهمات مسائل الحلال
والحرام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله على ما انعم والشكر له على ما الهم والصلوة على باعث ايجاد العالم محمد سيد العرب والعجم وعلى المعصومين من اهل بيته سادات الامم صلى الله عليه وعليهم وسلم **اما بعد** يقول الاذل الاحقر احمد بن محمد مهدي بن ابي ذر ساعهم الله يوم العرض الاكبر هذا ما استطرفته من عوائد الايام من مهمات ادلة الاحكام وكليات مسائل الحرام والحلال وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسي ولمن اراد ان يتذكر من اخواني وما توفيقي الا بالله

عائدة

في بيان قوله تعالى اوفوا بالعقود

قال الله سبحانه يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الاية الكريمة في تصحيح العقود ولزومها وبه يجعلون الاصل في كل عقد عرفي وكل ايجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة فيه لانها فاللازم تحقيق مدلولها حتى تعلم دلالتها وعدمها ونذكر اولا طائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسير الاية ومعنى العقد والعهد قال صاحب الكشاف في تفسيرها يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه ومنه قول الحطيئة قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم انتهى **اقول** الظاهر اتحاد ما جعله ظاهرا مع ما ذكره اولا ويحتمل ان يكون مراده من الاول ما اختص بالواجبات من التكاليف وما اوجب عليهم فعله وما جعله ظاهرا يكون اعم ومراده من عقود الامانات عهودها من الودايع المالية وغيرها من اسرارهم التي يأتمنون فيها بعضهم بعضا والتخصيص بما يتحالفون عليه الحصول

العناج ككتاب حبل يشد في اسفل الدلو العظيمة ثم يشد الى العراقي وخيط خفيف يشد في احدى اذان الدلو الخفيفة الى العرقوة والكرب بالتحريك الحبل الذي يشد في وسط العراقي ليلي الماء فلا يعفن الحبل الكبير قاموس

الشد والاستيثاق الماخوذين في معنى العقد والمراد بالتماسح المصافقة حيث كانت ذلك في المبايعات الشدّ بها واستيثاقها فرادا القائل العهود التي تكون للزوم عرضة وقال الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاء واوفى ايفاء بمعنى ثم قال والعقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد الى ان قال اوفوا بالعقود اي بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلف في هذه العهود على اقوال احدها ان المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوء وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع ابن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده للايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال هو ما احل وحرم وما فرض وحد في القران كله فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوا ويؤيده قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله تعالى سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد ابن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلى الله عليه واله وبما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ومثله قال الطبرسي في جوامع الجامع **اقول** مراده من قول ابن عباس الذي جعله اقوى هو الذي نقل عنه منفردا وهو القول الثاني ووجه دخول الرابع فيه ظاهر واما وجه دخول الاول فلان العهد على النصرة على من حاول ظلمهم وكانوا يحلفون عليه كما يدل عليه قوله وهو الحلف ولا شك ان النصرة على من ظلم وبغى سوء مما اوجب الله سبحانه سيما مع الحلف عليه فانه امر راجح شرعا بل واجب فيجب بالحلف ووجه دخول الثالث ان المراد ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه ولو اختراعا بل العقود المجوزة شرعا المرخص فيها بلسان الشرع مثل البيع والنذر والنكاح واليمين كما يدل عليه تصريحه بدخوله في قول ابن عباس فانه صرح بان قول ابن عباس هو عقود الله التي اوجبها على العباد ولا شك ان ما يخترعه المرء ليس كذلك ويشعر بذلك ايضا استثناء الذي ذكرها الثاني واما الاستثناء الذي ذكره بقوله الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فهو غير مناف للتخصيص بالعقود المرخص فيها من الشرع لان فيها ايضا ما يكون كذلك كالبيع للظلمة وبيع الخمر والات اللهو والنذر في المعاصي وامثالها فان المراد المرخص نوعها في الشرع فان قلت قوله سبحانه والذين هم لعهدهم راعون يدل على حسن الوفاء لكل عهد وان كان مما يخترعه العباد فهو ايضا يكون من عهود الله سبحانه قلنا المستفاد منه حسن

الوفاء بكل عهد الذي لا كلام فيه فيكون عهد الله سبحانه حسن الوفاء فيجب الوفاء بذلك العهد اي اعتقاد حسنه فيكون كعهد منفي بنا بر المستحبات فيدل المراد على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ولا يدل على حسن الوفاء بكل عهد ولو كان مخترعا لا وجوبه ومن ذلك يظهر ان ما جعله اقوى لا يدل على صحة كل عقد يخترعه العباد بينهم ايضا بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو كان صحة كل عقد اخترعوه بينهم ثابتا من الله بغير هذه الآية يدل تلك الآية على وجوب الوفاء بمقتضاه لا ان هذه الآية يكون دالة على صحته وقال البيضاوي الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثق ثم نقل شعر الحطيئة المتقدم فقال واصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله على عباده والزمها اياهم من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به او يحسن ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب والندب انتهى ويحتمل ان يكون مراده مما يعقدون بينهم العقود المرخصة فيها شرعا وقال الراغب على ما نقل عنه العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة اضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد بين الله ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر الى ان قال وظاهر الآية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قربة او واجبا وقال في الصافي بعد ذكر الآية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود اقول الايفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشمل هنا كل ما عقد الله على عباده والزمها اياهم من الايمان به وملائكته وكتبه ورسله واوصياء رسله وتحليل حلاله وتحريم حرامه والاتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكلما يعقده المؤمنون على انفسهم لله وفيما بينهم من عقود الامانات والمعاملات الغير المحظورة والقمي عن الجواد ع ان رسول الله ص عقد عليهم لعلي ع بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع انتهى وقال المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعقد العهد المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشدة والاثنينية ثم قال بعد نقل كلام صاحب الكشاف ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالايمان فالايفاء بالكل واجب فالآية دليل وجوب الكل فيفهم منها ان الاصل في العقود اللزوم انتهى وقال في القاموس في معنى العقد عقد الحبل والبيع والعهد يعقده شده وعنقه اليه لجأ والحاسب حسب والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق الظهر وقال في معنى العهد العهد الوصية والتقدم الى المرء في الشيء والموثق واليمين وقد عاهده والذي يكتب للولاة من عهد اليه اوصاه والحفاظ ورعاية الحرمة والامان والذمة والالتقاء والمعرفة ومنه عهدي به بموضع كذا وقريب منه في الصحاح وغيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه يلزم في العقد الاستيثاق والشد وان للعهد معاني متكثرة وان المعاني التي ذكروها للعقود في الآية بين ستة بل ثمانية الاول مطلق العهود والثاني عهود امير المؤمنين ع والثالث عهود الجاهلية على النحو المتقدم والرابع العقود التي بين الله سبحانه وبين عباده

اما التكاليف والواجبات خاصة او مطلق ما حده وشرعه لهم والخامس العقود التي بين الناس والمراد منها يحتمل ان يكون العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اي العقود الفقهية وان يكون مطلقها ولو كان من اختراعهم والسادس جميع ذلك ثم ان فقهائنا الاخيارية في كتبهم الفقهية بين تاركه للاستدلال بتلك الآية لزعم اجمالها وبين حامل لها على المعنى الاعم فيستدل بها على صحة كل ما كان عقد لغة او عرفا وترتب ثمرتها التي اوردها مواضعوه الا ما خرج بدليل بل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حامل لها على العقود المتداولة في الشريعة من البيع والنكاح والاجارة والصلح والهبة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية وغيرها مما ذكرها الفقهاء فيستدل بها على اثبات هذه العقود ويتمسك بها في تصحيح هذه اذا شك في اشتراط شيء فيها او وجود مانع عن تاثيرها ونحو ذلك لا تصحيح عقد برأسه ومنهم من ضم مع العقود المتداولة سائر ما عقده الله سبحانه على عباده ايضا فحمل الآية على كل ما عقده الله سواء كان من العقود المتداولة او غيرها وهو كما يقع في محط الاستدلال ويظهر من بعضهم ايضا احتمال حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم على بعض مطلقا سواء كان من العقود المتداولة في الكتب الفقهية ام لا ومحط الاستدلال ح كالاول ثم ان منهم من يفسر الامر بالايفاء على لزوم نفس العقد ووجوب الالتزام به الا اذا تحقق ما يرفع لزومه شرعا فيكون منافيا لجواز العقد ومنهم من يفسره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة ونحوهما ومنهم من فسره بوجوب اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز ومنهم من حمله على الرخصة ونفي الحظر وبعض هذه الوجوه في الايفاء مختص ببعض محامل العقود وتوضيح المقام ان الآية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء يحتمل وجوها الاول ان يكون المراد بالعقود العموم والامر بالايفاء لوجوب القيام بالمعقود دائما حتى يرد المزيل الشرعي فيدل الآية على وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقد ونه مطابق لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد والايمان فيكون ايجابا للوفاء بكل عهد وشرط الا ما خرج بالدليل فيكون معنى الآية انه يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله كالنذر واشباهه او من الله اليكم كالايمان به المعهود في عالم الذر وبعده واداء امانة التكليف التي حملها الانسان او بين انفسكم بعضكم مع بعض كالبيع واشباهه او بين انفسكم مع انفسكم كالالتزامات على النفس من غير جهة النذر فيكون الاصل وجوب الوفاء بكل عهد موثق خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة وشبههما فانها وان كانت صحيحة بسبب الاجماع او قوله تعالى تجارة عن تراض وداخلة تحت عموم الآية الا انها ليست بلازمة بالدليل الخارجي وكالمغاونة وشركة الوجوه والابدان فانها محظورة راسا من الخارج فكلما يندرج في تجارة عن تراض يثبت صحته منه ولزومه بتلك الآية وما لا يندرج فيه يثبت صحته ولزومه معا بها بل يثبت الصحة واللزوم في جميع العقود بهذه الآية خرج ما خرج من الصحة واللزوم وبقي الباقي وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبع احوال العرف في كل عقد في ان بنائهم فيه على اللزوم

او الجواز وبتمام الاية في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعا او عرفا ويثبت منها اصل الرخصة والايجاب واللزوم الا ان يثبت المنع من الخارج الثاني ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالايفاء وجوب القيام بمقتضى العقد والعهد ما دام المتعاقدان او المتعاهدان او كان واحدا باقيا على العهد فما لم يرجعا او احدهما يكون الوفاء واجبا ومع رجوعهما او احدهما وفسخ العهد يرتفع الوجوب وذلك كما في الشركة مثلا فان الرجلين اذا اشتركا في راس مال وشرطا ان يكون الربح بينهما بالمناصفة فان اصل العقد وان كان جائزا يجوز لكل منهما الرجوع الا انهما ما لم يرجعا يجب عليهما الوفاء بالشرط وعلى هذا فلا يفيد الاية لزوم العقد بالمعنى المتعارف وان افاد صحة كل عقد الثالث ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالايفاء وجوب العمل بمقتضى العقد بمعنى اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز وحلية الحلال وحرمة الحرام وعلى هذا فيكون المراد ما بينا لكم جوازه من العقود وبينا اللازم منها من الجائزة والراجحة عن المرجوحة فوفوا بها على مقتضاها فاعتقدوا لزوم اللازمات واعملوا بمقتضاها وجواز الجائزات واعملوا بمقتضاها وما لم يتبين لكم من العقود التي بينكم فما يقتضيه العرف من اللزوم والجواز فاعملوا فيها كذلك فيكون الامر بالنسبة الى العقود المعلومة حالها شرعا من باب الارشاد والامر بالمعروف وبالنسبة الى غيرها من باب التاسيس والتقرير على ما هو مقتضى العقد عندهم فيجب تتبع احوال العرف وان اي عقد عندهم لازم واياما منه جائز الرابع ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقدها الناس بينهم سواء كانت من العقود المنصوصة في الشرع او غيرها ويكون المراد بالامر بيان الصحة وترتب الثمرة التي كانت منظورة للمتعاقدين يعني كلما تعاقدون عليه بينكم صحيح جائز وتترتب عليه الثمرة التي يريدون منه فصار شرعيا فيكون الامر من باب رفع الحظر واثبات محض الرخصة وجواز ما يفعلون ويكون في العقود المجوزة شرعا بخصوصها من باب التاكيد او التنبيه وفي غيرها من باب التاسيس ويلزمه ان يصير كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا وهذا ايضا يحتاج الى تتبع احوال العرف في اللزوم والجواز فيما لم يعلم حاله من الشرع الخامس ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقدها الناس غير (العقود) المتداولة الفقهية ويكون المراد بالامر ما ذكر في الرابع السادس ان يكون المراد العقود الفقهية والامر للزوم ويكون المعنى ان ما جوزنا لكم وحللنا ورتبنا عليه الثمرة من العقود فيجب عليكم الوفاء بمقتضاه مثل ان عقد البيع صححه الشارع وجوزه ورتب عليه الثمرة التي ارادها بقوله احل الله البيع ومثل عقد المضاربة الذي جوزه بقوله تجارة عن تراض بينكم ثم قال اوفوا به يعني يجب الوفاء على مقتضاه من العمل بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه فبهذا يثبت اللزوم في جميع العقود المجوزة **السابع والثامن والتاسع** ان يكون المراد بالعقود احد الثلثة الاخيرة وبالامر العمل بمقتضى العقد ما كان باقيا فلا يثبت اللزوم العاشر ان يكون المراد العقود الفقهية ويكون المراد بالوفاء اعتقاد اللزوم في اللازمات والجواز في الجائزات ومما ذكرنا يظهر احتمالات اخر ايضا ثم لا يخفى ان استدلال الفقهاء بتلك الاية انما يكون لتصحيح عقد برأسه

وجعله لازما اي ما كان عقدا ولم يبلغ من الشرع صحته ولزومه بخصوصه وهذا عند من يقول بابقاء العقود على العموم المطلق او بحمله على جميع ما يعقده الناس بينهم مطلقا او يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة اذا شك في شرطية شرط او مانعية مانع او يكون في اثبات اصالة اللزوم في العقود الشرعية خاصة وهذا عند من يخصص العقود بالشرعية واستشكل الاول باستلزامه خروج الاكثر اذ اكثر ما يسمى عقدا مما لا يجب الوفاء به اجماعا والباقي في جنب المخرج كالمعدوم واجيب عنه بان لزوم تخصيص الاكثر انما هو لو سلمنا اكثرية العقود الغير المتداولة في الشرع وانما هو اذا اريد بعموم العقود العموم النوعي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود المتداولة اكثر من افراد غيرها سيما في مثل البيع والاجارة والنكاح واستشكل الثاني بانه لو خصت العقود بتلك العقود المتداولة فلا بد من ان يكون هي العقود المتداولة في زمان الشارع وكل ما انتفى فيه شيء محتمل الشرطية او وجد فيه محتمل المانعية لا يعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان فلا يصح التمسك بالاية في موضع من المواضع ولا في خصوص اثبات لزوم بعض ما (يعلم لزومه) يلزم خارجا ايضا وهذا خلاف سيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر بينهم في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليها في محل النزاع والوفاق واجيب عنه بان الالف واللام للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان المعهودة المضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد عقد متداول فيه مع كيفياتها الخصوصية والمتداولة فيه ولا ريب في ان مواضع استدلالاتهم بتلك الاية الشريفة داخلة في جنس تلك العقود في افرادها وان جهل اشتراكها معها في الخصوصيات في ذلك لا يقدح في دخولها في تلك العقود نعم يرد على الثاني انه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد والاصل عدم التخصص فيجب ابقائه على المعنى اللغوي ثم نقول ان ما تقدم في معنى الامر بالوفاء سوى التزام ما عقدوا وعهدوا عليه ووجوب العمل بما تعاهدوه لا يخلو عن تجوز في هيئة الامر او مادته فيتعين حمله على وجوب العمل بما عهدوا اليه الذي هو معنى لزوم العقد فيثبت بالاية اصالة اللزوم كل ما يصدق عليه العهد والعقد لغة او عرفا الا ما خرج ويصح تصحيح العقد برأسه وجعله لازما بها وكذا التمسك بصحة ما شك في شرطه او وجود مانعه ولزومه وكذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعا وشك في لزومه فيقال انه يحكم بلزوم عقد المعاوضة مثلا لو لم نقل بدخوله في البيع وعقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الاخبار بما كان لرفع التنازع كما يدل عليه تعريفهم للصلح وعقد اسقاط حق غير مالي كحق الرجوع في الطلاق مثلا بعوض شيء اخر وعقد المبايعة بالفارسية او المضارع لو لم نقل بكونه بيعا عرفا اي لم نقل بثبوت معنى للبيع عرفا واقتصرنا فيه على موضع الاجماع وكذا يحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ولكن شك في انتفاء شرطه او وجود مانعه كعقد البيع بالفارسية اذا قلنا بكونه (بيعا) بيعا عرفا وكذا يحكم باصالة لزوم جميع العقود المجوزة في الشرع كالاجارة والمراهنة والمزارعة والشركة والمضاربة مما لم يعلم جوازه من الخارج وهذا

الاول في بيان وجوه التمسك بالآية الشريفة

بخلاف ما لو خصّت بالمتداولة فانّه يمكن الاستدلال بالآية في الاخير خاصّة او مع الثاني بالتقريب المتقدّم في دفع الاشكال الوارد على الطائفة الثانية هذا غاية ما يمكن ان يقال في تتميم الاستدلال بالآية الكريمة في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهيّة ومع ذلك ففي صحّة التمسّك به كلام من وجوه الاوّل انّه وان كان مقتضى الجمع المحلّى باللام كونه مفيدا للعموم ولكن يخدشه في الآية امران احدهما انّا قد ذكرنا في كتبنا الاصوليّة انّ الثابت من اصالة الحقيقة انّما هو اذا لم يقترن بالكلام حين التكلّم به ما يوجب الظنّ بعدم ارادة الحقيقة اي لم يقترن به ما يظنّ كونه قرينة الصرف عن الحقيقة بل لم يقترن ما يصلح لكونه قرينة وممّا لا شكّ فيه انّ تقدّم طلب بعض افراد الماهيّة او الجمع المحلّى على الطلب باللفظ الدالّ على الماهيّة او بالجميع ممّا يظنّ معه ارادة الافراد المتقدّمة ولا اقلّ عن صلاحيّته كونه قرينة لارادتها الا ترى انّه اذا قال مولى في اوّل عشرين يوما لعبده اكنس كلّ يوم البيت الفلاني والفلاني والفلاني الى خمسة بيوت مثلا واغسل كلّ يوم الثوب الفلاني والفلاني الى خمسة اثواب ثمّ قال له في يوم اكنس البيوت واغسل الثياب ثمّ اذهب الى السوق يظنّ بل يفهم ارادة البيوت والثياب المعهودة دون العموم وعلى هذا فنقول انّ تلك الآية في سورة المائدة وهي على ما ذكره المفسّرون آخر السور المنزلة في اواخر عهد النبيّ ص ولا شكّ انّ قبل نزولها قد علم من الشارع وجوب الوفاء بطائفة جمّة من العقود كالعقود التي بين الله سبحانه وبين عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام والزكوة والحجّ والجهاد وغيرها بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع والنكاح والاجارة والرهن وامثالها وتقدّم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظنّ لارادتها من قوله اوفوا بالعقود خاصّة او يصلح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسّك باصالة الحقيقة في ارادة جميع الافراد من الجمع المحلّى مضافا الى انّ قوله تعالى واحلّت لكم بهيمة الانعام الى آخره تفصيل لبعض العقود ايضا كما مرّ في كلام بعض المفسّرين وهذا ايضا ممّا يضعّف الحمل على العموم وثانيهما انّه اذا ورد امر بطلب شيء لم يرد طلبه اوّلا يكون هذا الامر الوارد للتأسيس واذا امر به اوّلا ثمّ ثانيا يكون الثاني للتأكيد ولو ورد امر بطلب بعض افراد عام اوّلا ثمّ ورد امر آخر بطلب ما ظاهره العموم يجب ان يحمل على التخصيص بما طلب اوّلا حتّى يكون تأكيدا او بغيره حتّى يكون تأسيسا وامّا حمله على العموم فيكون تأسيسا وتأكيدا معا فغير جائز كما في استعمال المشترك في معنييه لانّ كلّما يدلّ على عدم جوازه يدلّ على عدم جوازه ايضا ولا شكّ انّه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة معلوما قبل نزول تلك الآية فلا يمكن حملها على العموم الّا ان يحمل على باب التأسيس ولكنّه وان كان جائزا الّا انّه ايضا خلاف الاصل كالتخصيص في العقود فترجيح احدهما يحتاج الى دليل فتأمّل الثاني انّه قد عرفت اتّفاقهم على اشتراط الاستيثاق والشدّة في معنى العقد وانّه العهد الموثّق وهو المفهوم من لفظ العقد فلو ابقينا العقود على العموم ايضا لما دلّ الّا على وجوب الوفاء بالعهود الموثّقة لا كلّ عهد فحتّى كلّ عهد يراد اثبات لزومه شرعا لا بدّ اوّلا من اثبات استحكامه واستيثاقه وشدّته ولا يثبت ذلك الّا بعد ثبوت

الحج (٣٢)

اللزوم الشرعي لمنع كون غيرها يثبت لزومه شرعا موثّقا فلا يمكن الاستدلال بالآية الّا في التمسّك بنفي الاشتراط او المانعيّة فيما كان فردا من العقود اللازمة لا مطلقا وهذا يكفي فيه اصالة نفي الاشتراط والمانعيّة من غير حاجة الى التمسّك بالآية ولو جوّزنا حصول التوثيق بغير الشرع ايضا وقلنا بكفاية التوثيق العرفي فلا ينفع فيما هم بصدده اصلا لا تمامه بدون اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضت فرسي مع فرسك من الموجب وقبلت المعاوضة من القابل لو لم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط حقّ الرجوع بعوض او صلح لو لم نقل بجريان عموم الصلح وامثال ذلك ونحن لا نسلّم التوثيق في امثال ذلك عرفا لولا اللزوم الشرعي بل هو نفس العهد وتوثيقه وصيرورته عقدا انّما يكون باقتران امر آخر معه يوجب توثيقه شرعا او عرفا ومع ثبوت الشرعي لا احتياج الى التمسّك بالآية ولا يتوهّم انّ بناء المتعاهدين وقصدهم عدم الرجوع وتكلّمهم بلفظ قاصدا منه البقاء على مقتضى العهد يكون توثيقا له لانّ ذلك هو العهد اذ ما لا يقصد فيه الاتيان به البتّة ليس عهدا فحصول التوثيق يحتاج الى امر آخر وعلى المستدلّ اثبات التوثيق عرفا الثالث انّ بعد ما علمت من اتّفاقهم على كون العقد هو العهد الموثّق اقول قد عرفت انّ للعهد معاني متكثّرة كالوصيّة والامر والضمان واليمين وغير ذلك وشيء منها لا يصدق على ما هم بصدده اثبات لزومه او صحّته في المباحث الفقهيّة ولو سلّمنا انّ للعهد معنى يتمّ ذلك ايضا فارادة ذلك المعنى من العهد الذي هو معنى العقد في الآية غير معلوم بل لا سبيل الى اثباته فيمكن ان يكون المراد من العقود الوصايا بالاطاعة الموثّقة اي المشدّدة في ثبوتها اي التكاليف اللازمة فانّها وصايا منه سبحانه الى عباده كما ورد في الآيات الكثيرة كقوله سبحانه ووصّينا الانسان بوالديه حسنا وذلكم وصّاكم او وصّينا به آدم ونوح الى غير ذلك ويمكن ان يكون المراد منها مطلق الوصايا او يمكن ان يكون منها الاوامر او الايمان او الضمانات وبالجملة اثبات كون المراد من العهود المأخوذ في معنى العقود في الآية معنى يصدق على مثل عاوضت فرسي بفرسك امر مشكل جدّا وبدون ذلك لا يصحّ الاستدلال بالآية فيما هم بصدده الرابع انّه قد عرفت انّ معنى العقد لغة الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما واذا كان ذلك معناه اللغوي حقيقة فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي واذا كان كذلك فيتّسع دائرة الكلام ومجال الجدال في التمسّك بالآية كما لا يخفى ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسّك بتلك الآية الشريفة في اثبات لزوم بعض ما يعدّونه عقدا في الكتب الفقهيّة وحيث انحصر الدليل على اصالة اللزوم كلّ عقد بتلك الآية فيكون تلك الاصالة غير ثابتة بل الاصل عدم اللزوم الّا ان يثبت لزوم عقد بدليل خاصّ كالبيع وامثاله وعلى الله التوكّل والاعتصام وعلى نبيّه وآله الصلوة والسلام

الثالث منها

الرابع منها

العائدة الثانية في تعظيم الشعائر

عائدة قد تكرّر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله وبه يتمسّكون في احكام كثيرة من الوجوب والحرمة كحرمة مسّ المصحف وكتب الحديث من الكفّار ودخول الضرايح المقدّسة على غير طهر وامثال ذلك والاصل فيه قوله سبحانه تعالى في سورة الحجّ بعد ذكر طائفة من مناسك الحجّ ومن يعظّم شعائر الله فانّها من تقوى القلوب لكم

فيها منافع الى اجل مسمّى ثمّ محلّها الى البيت العتيق ولابدّ في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين والمفسّرين في معنى الشعائر وتفسير الآية فنقول قال في القاموس في مادة الشعر وكسحاب الشجر الملتفّ وما كان من شجر في لين من الارض يحلّه الناس يستدفئون به شتاء ويستظلّون صيفا كالمشعر وكتاب جلّ الفرس والعلامة في الحرب والسفر وما ونبت به الخمر والرمل والشجر وبفتح وما تحت الدثار من اللباس وهو يلي شعر الجسد ويفتح الجمع اشعرة وشعر الى ان قال والشعيرة البدنة المهداة الجمع شعائر الى ان قال وشعائر الحجّ مناسكه وعلاماته والشعيرة والشعارة والمشعر معظمها او شعائره معالمه التي ندب الله اليها وامر بالقيام بها انتهى وقال في الصحاح والشعيرة البدنة تهدى والشعائر اعمال الحجّ وكلّ ما جعل علما لطاعة الله قال الاصمعي الواحد شعيرة قال وقال بعضهم شعارة والمشاعر مواضع المناسك الى ان قال والشعار ما ولي الجسد من الثياب وشعار القوم في الحرب علامتهم ليعرف بعضهم بعضا والشعار بالفتح الشجر يقال ارض كثيرة الشعار واشعر الهدي اذا طعن في سنامه الايمن حتى يسيل منه دم ليعلم انه هدي انتهى وقال ابن الاثير في النهاية قد تكرّر في الحديث ذكر الشعائر وشعائر الحجّ آثاره وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كلّ ما كان من اعماله كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك وقال الازهري والشعائر المعالم التي ندب الله اليها وامر بالقيام عليها ومنه سمّي المشعر الحرام لانّه معلم للعبادة وموضع ومنه الحديث انّ جبرئيل قال له مُر امّتك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانّها من شعار الحجّ ومنه الحديث انّ شعار اصحاب النبيّ كان في الغزو يا منصور امت اي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها وقد تكرّر ذكره في الحديث ومنه اشعار البُدن وهو ان يشقّ احد جنبي سنام البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك علامة تعرف بها انّها هدي انتهى وقال الطبرسي في مجمع البيان في بيان الشعائر والشعائر علامات مناسك الحجّ الذي يشعر بما جعلت له وقال ومن يعظّم شعائر الله اي معالم دين الله والاعلام التي نصبها لطاعته ثمّ اختلف في ذلك فقيل هي مناسك الحجّ كلّها عن ابن زيد وقيل هي البُدن وتعظيمها استسمانها عن مجاهد وعن ابن عباس في رواية مقسم والشعائر جمع شعيرة وهي البُدن اذا اُشعرت اي اعلمت عليها بان يشقّ سنامها من الجانب الايمن ليعلم انّها هدي فالذي يهدي مندوب الى طلب الاسمن والاعظم وقيل شعائر الله دين الله كلّه وتعظيمها التزامها عن الحسن فانّها اي فانّ تعظيمها الدالّ لانه يعظّم عليه ثمّ حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال فانّها من تقوى القلوب اضاف التقوى الى القلوب لانّ حقيقة التقوى تقوى القلوب وقيل اراد صدق النيّة لكم فيها اي في الشعائر منافع فمن قال انّ الشعائر الهدي قال انّ منافعها ركوب ظهورها وشرب البانها اذا احتيج اليها وهو المرويّ عن ابي جعفر ع وهو قول عطاء ابن ابي رباح ومذهب الشافعي وعلى هذا فقوله الى اجل مسمّى معناه الى ان ينحر قيل انّ المنافع من رسلها ونسلها وركوب ظهورها واصوافها واوبارها الى اجل مسمّى اي الى ان يسمّى هديا فبعد ذلك ينقطع المنافع عن مجاهد وقتادة والضحّاك والقول الاوّل اصحّ فانّ قيل ان يسمّى هديا لا يسمّى شعائر ومن قال انّ الشعائر مناسك الحجّ قال المراد بالمنافع التجارة الى اجل مسمّى الى

ان يعود من مكّة ومن قال انّ الشعائر دين الله قال لكم فيها منافع اي الاجر والثواب والاجل المسمّى القيمة ثمّ محلّها الى البيت العتيق ومن قال انّ شعائر الله هي البُدن قال معناه انّ محلّ الهدي والبدن الكعبة وقيل محلّها الحرم كلّه وقال اصحابنا ان كان الهدي للحجّ فمحلّه منى وان كان للعمرة المفردة فمحلّه مكّة قبالة الكعبة بالحزورة ومحلّها حيث نحرها ومن قال انّ الشعائر مناسك الحجّ قال معناه ثمّ محلّ الحجّ والعمرة الطواف بالبيت العتيق وان منتهيها الى البيت العتيق لانّ التحلّل يقع بالطواف والطواف يختصّ بالبيت ومن قال انّ الشعائر هي الدين كلّه فيحتمل ان يكون معناه انّ محلّ ما اختصّ منها بالاحرام هو البيت العتيق وذلك الحجّ والعمرة في القصد له والصلوة في التوجّه اليه ويحتمل ان يكون معناه انّ اجرها على ربّ البيت العتيق انتهى وقال البيضاوي ذلك ومن يعظّم شعائر الله دين الله او فرائض الحجّ ومواضع مناسكه او الهدايا لانّها من معالم الحجّ وهو اوفق بظاهر ما بعده وتعظيمها ان يختارها حسانا سمينا غالية الاثمان وقال فانّها من تقوى القلوب فانّ تعظيمها من افعال ذوي تقوى القلوب وقال ولكم فيها منافع الى اجل مسمّى ثمّ محلّها الى البيت العتيق اي لكم فيها منافع درّها ونسلها وصوفها وظهرها الى ان ينحر ثمّ وقت نحرها منتهية الى البيت اي ما يليه من الحرم الى ان قال والمراد على الاوّل لكم فيها منافع دينيّة تنتفعون بها الى اجل مسمّى هو الموت ثمّ محلّها منتهية الى البيت العتيق الذي يرفع اليه الاعمال او يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور او الجنّة وعلى الثاني لكم فيها منافع التجارات في الاسواق الى وقت المراجعة ثمّ وقت الخروج منها منتهية الى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة انتهى وقال في الصافي ومن يعظّم شعائر الله اعلام دينه فانّها من تقوى القلوب القمّي قال تعظيم البدن وجودتها وفي الكافي عن الصادق ع انّما يكون الجزاء مضاعفا فيما دون البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانّه اعظم ما يكون قال الله تع ومن يعظّم شعائر الله فانّها من تقوى القلوب وعنه ع في قضيّة حجّة الوداع وكان الهدي الذي جاء به رسول الله ص اربعة وستين او ستّة وستين وجاء عليّ ع باربعة وثلثين او ستّة وثلثين لكم فيها منافع الى اجل مسمّى في الكافي والفقيه عن الصادق ع في هذه الآية قال ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها وان كان لها لبن حلبها حلابا لا ينهكها ثمّ محلّها الى البيت العتيق القمّي قال البدن يركبها المحرم من موضعه الذي يحرم فيه غير مضرّ بها ولا معنف عليها وان كان لها لبن يشرب من لبنها الى يوم النحر انتهى اقول ورواية الكافي ما رواه باسناده الى الكافي عن ابي عبد الله ع في قول الله عزّ وجلّ لكم فيها منافع الى اجل مسمّى قال ان احتاج الى آخره وروايته الفقيه مثلها ايضا الّا انّه رواها عن ابي بصير هذا وسائر ما ذكره سائر المفسّرين ايضا يقرب ممّا نقل وفيه كفاية للمطلوب ثمّ اقول انّ المستفاد من جميعها انّ المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة الاوّل البُدن خاصّة الثاني مناسك الحجّ واعماله كلّها الثالث مواضع مناسكه ومعالمه الرابع علامات طاعة الله واعلام دينه والمعنى الصالح للتمسّك بالآية في وجوب تعظيم شعائر الله على ما يستدلّ به القوم هو الرابع دون غيره من الثلثة الاُول والتمسّك بها يتوقّف على تعيين ذلك المعنى ولا دليل على تعيينه الّا عموم اللفظ من حيث كونه جمعا مضافا

ذكر العموم والخصوص في شعائر الله

ومع ذلك يخدشه امران احدهما انه انما يفيد لو كان الشعائر جمع الشعار بمعنى مطلق العلامة وهو غير ثابت
لاحتمال كونه جمع الشعيرة التي هي البدنة وثانيهما ان عموم الجمع المضاف انما هو في الافراد المنسوبة
الى المضاف اليه والمضاف اليه هنا وان كان هو الله ولكنه لما لم يصح يحتاج الى تقدير لا يتعين ان يكون هو
دين الله او طاعة او عبادته او امثال ذلك بل يمكن ان يكون هو طاعة المخصوصة اي الحج فان ادنى ملابسة كافية في
الاضافة هذا مع ان ظاهر المقام لا يلائم التعميم بل يناسب احد الثلثة كما مر في كلام البيضاوي لكون المقام
مقام بيان اعمال الحج بل ما بعد هذه الآية وهو قوله لكم فيها منافع الخ يعين ارادة احد هذه الثلثة اذ لا يوافق
قوله ثم لكم فيها منافع الى قوله سبحانه الى البيت العتيق لارادة التعميم من شعائر الله الا بارتكاب امور كثيرة مخالفة للاصل
من تقدير وتخصيص كما مر في كلام الطبرسي بل في الروايتين اللتين مر ذكرهما في كلام الصافي عن الكافي والفقيه تصريح
بتفسير قوله ثم لكم فيها منافع الى آخره بما لا يوافق الا احد الثلثة بل في بعض الاخبار اشعار بارادة البدن خاصة من
الشعائر وهو ما رواه في الكافي باسناده عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت الجمرة فاشتر هديك
ان كان من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فموجوء من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم
تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله فان رسول الله صلى الله عليه وآله ذبح عن امهات المؤمنين بقرة بقرة ونحر
بدنة هذا ولكن الظاهر من قوله سبحانه بعد هذه الآيات والبدن جعلناها لكم من شعائر الله عدم اختصاص الشعائر
بالبدن حيث ان الظاهر من لفظة من هو التبعيض وظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من
حمل شعائر الله على العموم ثم لو سلمنا حمله على العموم وارادة جميع اعلام دين الله فلا دلالة في الآية على وجوب
تعظيمها بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان وكونه من تقوى القلوب واين هو من الوجوب نعم ظاهر
الامر في رواية ابن عمار المتقدمة هو الوجوب فلو ثبت التعميم لكانت حسنا في اثبات الوجوب و
لكن مع ذلك كله وتسليم العموم وافادة الوجوب لا يثبت من الآية ولا الرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب
جميع انواع التعظيم وهو المفيد في مواضع الاستدلالات فلا اذ الامر بالمطلق بنفسه لا يدل على وجوب
جميع افراده فيحصل الاجمال او وجوب نوع ما من التعظيم ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال
واما نعم قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا وانعقد عليها
الاجماع بل الضرورة بل يوجب في الاكثر الكفر وترك التعظيم قد يكون بما يكون اهانة واستخفافا وقد لا
يكون كذلك كما ان ترك تعظيم شخص بقيامه يكون بضربه او الاعراض عنه الموجب للاستخفاف واخرى بعدم الاستقبال
او القيام له فما كان من الاول يكون حراما لايجابه الاهانة دون ما كان من الثاني ثم الامور الموجبة للاهانة
ايضا على قسمين قسم يكون اهانة مطلقا ككتب شخص ونحوه وقسم قد يكون اهانة وقد لا يكون ويختلف بالقصد و
المناط هو حصول الاهانة هذا ثم لا يخفى ان مطلق التعظيم لشعائر الله اي جميع افراده بجميع افرادها او
ان لم يثبت وجوبه ولكن استحبابه ورجحانه لاجل انه من شعائر الله ومنسوب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة

بتعزيه والظاهر انعقاد الاجماع عليه وقوله ع لكل امرئ ما نوى يدل عليه بل يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة اخرى
ايضا ويحوي رجحان تعظيم البدن او مطلق مناسك الحج بشربه والله هو الموفق **عائدة** ينقسم الاذن الى صريح وفحوى
وشاهد حال والمراد بالاول ما دل عليه اللفظ بمعناه المطابقي كقول المالك صل في داري واشرب من مائي وكل من مائدتي
وبالثاني ما دل عليه اللفظ بمدلوله الالتزامي من باب مفهوم الموافقة نحو كن عند ما ضيفا في دارنا الى الغد فان ذلك
يدل بالالتزام على الرخصة في صلوته في داره والتوضي من مائه واوانيه وبالثالث ما كانت هناك حالة تشهد
بالاذن في امر كالمصادقة التامة بين شخصين الدالة على اذن كل منهما في اكل الآخر من بيته والضابط فيه انه اذا
لوحظت تلك الحالة يقطع بالاذن وبانه لو استاذن المالك في ذلك لاذن له من غير تلك فيه كما ان الاتحاد في
الدين وعدم تصور الضرر وعدم المعاداة واللجاج يشهد باذن كل احد بالشرب من ماء قناته والتوضي منه
فالاولان اذن بلسان القال اما مطابقة او التزاما والثالث اذن بلسان الحال والحال حالة للاذن او مرابطة
بينه وبين الماذون له ناطقة بلسان الحال من جانب صاحب المال بقوله ادخل الدار واشرب من الماء واستند
الى الحائط وامثال ذلك وهذه الحالة قد يكون امرا عدميا كعدم الضرر والعداوة واللجاج الدال على الاذن
في الاستناد الى الحائط وقد يكون وجوديا كالسخاء التام المعلوم من شخص وقد يكون مرابطة خاصة كالمرابطة
الحاصلة بين صديقين متعارفين يعرف كل منهما صاحبه وصداقته واما عامة كمودة اهل الايمان
بعضهم لبعض وان لم يتعارفوا والاذن في كل من المتعارفين والمتناكرين فعلي فان الصديق الذي لا يعلم الصديق
صداقته ماذون فعلا في دخول داره من حيث دخوله في الاصدقاء وفعلية الاذن ظاهر والحاصل ان هذا
الصديق الذي لا يعلم صداقته ماذون بالفعل في نفس الامر وان كان يعلم الاذن او غيره انه مندرج تحت
الماذونين بالقوة فلا يعتبر في كون شخص ماذونا بشاهد الحال في تصرف في ملك غيره علم المالك ولا غيره بكونه
من اهل المرابطة الموجبة للاذن بل يكفي كونه منهم واقعا وعلم الماذون له به ليصح التصرف شرعا فلو كان
شخص صديقا لآخر ولم يعلم ذلك الآخر بصداقته له ولكن علم انه راض بدخول كل صديق له في دخول داره فيقول
ذلك الشخص ماذون بشاهد الحال في دخول داره لان شاهد الحال ناطق بالاذن لكل صديق وهذا ايضا
صديق ولا يشترط فيه علم المالك بصداقته بل نقول انا نعلم قطعا ان ذلك الشخص يقول بلسان الحال لو كنت سمعتا
لي فادخل في داري والمفروض انه صديق نعم لو فرض كون شهادة حاله مختصة بصورة اذن علم المالك لاختص
الاذن فيها ايضا وقد يحصل التعارض بين شهادة الحالين كما اذا علم زيد ان عمروا عدوه وكان هو في نفس الامر
من اصدق اصدقائه فالحالة المعلومة تشهد بعدم الاذن له في دخول داره والحالة النفس الامرية تشهد بالاذن
له فيه ولكن المعلوم بالشهادة الاولى ليس الا المنع من الدخول لو كان كذا واقعا ولما لم يكن كذا واقعا فيبقى
الشهادة الثانية بلا معارض فيعمل به بل يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالاذن كما ياتي **و** تحقيق المقام ان الاذن
الحاصل لكل من الاقسام الثلثة الصريح والفحوى وشاهد الحال موثر شرعا في ما يشترط فيه الاذن ومقبول و

مترتب عليه الآثار اما الاول فظ واما الثاني فلكون المعاني المفهومة التزاما كالمفهومة مطابقة في التأثير لان مطمح نظرنا الاحكام على الفهم والعلم دون الدلالات المطابقية واما الثالث فلان المفروض حصول العلم بالاذن بسبب شهادة تلك الحال ولم يثبت انه يشترط في تاثير الاذن كونه معلوما بلفظ دال فانه ورد انه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه ولم يقيد بانه يجب ان يكون معلومية طيب نفسه بلفظ فالثلثة معتبرة شرعا مترتب عليها ما يترتب على الاذن وقد يحصل التعارض لكل من الثلثة ومعارضته اما يكون صريحا او فحوى او شاهد الحال وصور التعارض المقصود ذكرها ستة الاولى تعارض الاذن الصريح مع مثله وذلك كما اذا قال عمرو كل من كان صديقي فهو ماذون في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل داري وهذا على اقسام لان عمروا اما يعلم بصداقة زيد او لا يعلم فعلى الاول يخصص زيد من بين الاصدقاء ولا يجوز له الدخول وعلى الثاني اما يعلم ان نهي زيد لاجل زعم عدم صداقته او لا يعلم السبب فعلى الاول يقدم الاذن العام لانا نعلم ان علة النهي عدم الصداقة بزعمه وهو منتف واقعا فكذا النهي لانتفاء المعلول بانتفاء علته بل نقول لم يتعلق النهي بزيد اصلا لعدم تحقق علته فيه وايض شاهد الحال هنا يعاضد الاذن العام ويوجب القطع بالاذن ولا يعارض اللفظ القطع ابدا وايض نقول بعد العلم بعلته عدم الصداقة يعلم تقييد نهيه قطعا فيكون معناه لا تدخل ان كنت كما زعمت وعلى الثاني ايض يقدم الاذن العام لان نهيه لكونه امرا حادثا يكون معلولا لعلة قطعا فهو اما عدم الصداقة بزعمه او امر اخر فان كان الاول يكون النهي منتفيا في المورد كما عرفت قطعا وان كان الثاني يكون متحققا وليس اسناده الى احدهما معلوما بدليل ولا موافقا الاصل فلا يعلم تحققه فلا مخصص للاذن العام

فان قلت تحقق النهي معلوم فرفعه يحتاج الى دليل قلنا المعلوم التلفظ بالنهي واما تعلقه بزيد فغير معلوم لانه ان كان معلولا لعدم الصداقة لم يتعلق في الحقيقة بزيد اصلا حتى يحتاج دفعه الى دليل مع ان اطلاق النهي ايض غير معلوم بل عدمه معلوم لان بعد زعم عدم الصداقة لا يمكن الحكم بان معناه لا تدخل داري سواء كنت صديقا او لا وايض زعم عدم الصداقة حال مقترنة مع اللفظ صالحة لكونها قرينة على التقييد وقد اثبتنا في الاصول انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة اذا كان كذلك وههنا قسم اخر وهو ان لا يعلم زيد ان عمروا يعلم صداقته او لا يعلم وحكمه حكم لا يعلم لاصالة عدم العلم ولا اقل من احتمال عدمه فيحتمل عليته زعم عدم الصداقة للنهي لاستواء الاصل بالنسبة الى العلل فلا يعلم تعلق النهي بزيد ويبقى الاذن العام بلا معارض وبعد الاحاطة بما ذكرنا تعلم حكم التعارض لو فرضنا المثال على عكس ما ذكر اي جعلنا المنع عاما والاذن خاصا **الصورة الثانية** تعارض الصريح مع الفحوى مثلا ان تقول لا يصل غير صديقي في داري وقال لزيد كن ضيفي في داري الى الغد وكان هو غير صديق له واقعا وهذا ايض ينقسم الى الاقسام السابقة والتقديم للنهي الصريح العام في الجميع الا في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد فيقدم الفحوى لكونه خاصا **الصورة الثالثة** تعارض الصريح مع شاهد الحال مثلا ان يعلم من حال زيد انه راض بدخول كل صديق له في داره وقال لزيد لا تدخل

الصورة الثانية

الصورة الثالثة

منه ما اذا قال لزيد ادخل داري وعلمنا انه لا يرضى بدخول غير الصديق في داره وكان زيد في المثال الاول صديقا وفي الثاني عدوا وهذه ايض كسابقيه ينقسم الى الاقسام المتقدمة وحكم كل قسم ما ذكر وقد يكون المنع الصريح عاما ومدلول شاهد الحال خاصا كما اذا قال احد لا يدخل غير صديقي في داري ويكون بينه وبين زيد حالات تشهد بانه يرضى بدخوله فيها وكان في الواقع غير صديق وح ان كانت شهادة الحال انه يرضى بالدخول لزعم الصداقة اي يشهد الحال بانه زعمه صديقا له وبتوسطه يشهد بالاذن بالدخول فيقدم المنع اذ لم يثبت من الحال الاذن مع كونه غير صديق في الواقع اي بسبب الحال بحيث يدل على ان زيدا لو بين استاذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة ياذن له لا الاذن معلوما وان كانت الحال يشهد بانه يرضى بالدخول ولو لم يكن صديقا كما قد يتفق بين اهل النفاق فيقدم شهادة الحال لكونها خاصة وان كانت تشهد بالتدبير بالدخول ولكن لم يعلم انه هل لزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول حيث انه غير صديق او لا حتى يجوز وح ايض يقدم المنع اذ القدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهي المذكور ليس الا الاذن في الدخول لو كان صديقا وايض حصل التعارض بين شاهد الحال والمنع الصريح ولاجل تطرق الاحتمال في شاهد الحال لا يكون دلالته في خصوص المورد قطعية فلولا ترجيح للمنع يتساقطان ويبقى اصالة عدم الاذن بحاله **الصورة الرابعة** تعارض الفحوى مع الفحوى وحكمه حكم تعارض المفهومين ومع عدم الترجيح يبقى اصالة عدم الاذن معمولا بها ولهذه الصورة قسم اخر وهو ان يكون هناك اذن او منع صريح وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح اذا كان اذنا او منعا ولكن لم نعلم شهادته بالمنع عن مقتضاه واثباته لخلافه وذلك كما اذا قال لزيد ادخل داري وكان هو فاسقا او اجنبيا له فان علم الاذن بالحال فلا شك في العمل بمقتضى الصريح وان علم خلافه كان علمنا انه يزعم ان زيدا عادل او من اقربائه ولم يكن كذلك واقعا فلا يحكم بمقتضى الصريح فيمنع زيدا عن الدخول لما مر من ان الاذن او المنع الصريح امر حادث وله علة في الواقع لا محة ويمكن ان يكون العلة زعم العدالة او القرابة وان يكون غيرهما فان كان غيرهما الاول فهو منتف في المورد فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد وايض لكونه موضع الحكم الصريح فرع كونه مطلقا اي ادخل سواء كنت فاسقا او عادلا وهذا غير متصور في المورد لزعم العدالة وايض الاطلاق انما يحكم به لاصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه كما مر وكذا اذا كان المنع صريحا ولكن ح وان لم نحكم بالمنع لاجل التصريح ولكن المنع الاصلي يكون باقيا ومن هذا القسم ضمان المشتري للمقبوض بالبيع الفاسد باذن البايع اذا كان البايع جاهلا بالفساد وزعم الصحة حيث ان الفساد حالة صالحة لعدم الاذن والبايع زعم انتفائه **الصورة الخامسة** تعارض الفحوى مع شاهد الحال ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال اذ لا فرق بين الصريح والفحوى الا في كون دلالة احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه **الصورة السادسة** تعارض الحالين في الشهادة كان يكون شخص صديقا لزيد وكان سارقا

الصورة الرابعة

الصورة الخامسة

الصورة السادسة

فان الاول يشهد بالاذن في الدخول والثاني بالمنع والتحقيق ان المعتبر هو الحالة المركبة اي ملاحظة الصديق السارق فيتبع ما يشهد به تلك الحالة دون كل حالة بانفرادها ومن هذه الصورة ما لو كان زيد صديقا لعمرو وزعم عداوته او كان عدوا وزعم صداقته فان مقتضى الواقع في الاول الاذن وفي الثاني المنع ومقتضى الزعم بالعكس والتحقيق ما مر من جعل الحالة مركبة وفرض الاستيذان معهما من عمرو ومن المعرف فيتحقق هل ياذن لمن يزعم عداوته وكان صديقا واقعا اولمن كان عدوا واقعا وتوهم صداقته فما يحكم به هذه الحالة فهو المشهود به والحكم في الصورتين للواقع دون الزعم لشهادة العرف والعادة وحكم الحدس والوجدان والقطع بان مناط الرضا وعدمه الامور الواقعية دون الزعمية **تتمة** قد عرفت ان كلا من الاقسام الثلثة للاذن اي الصريح والفحوى وشاهد الحال معتبر شرعا مؤثر فيما يؤثر فيه مطلق الاذن واما ما لم يثبت تاثير مطلقه فيه بل كان امرا مخالفا للاصل لم يثبت تحققه الا مع الاذن الصريح مثلا او مع الفحوى او توقف مضافا الى الاذن على امر اخر ايضا فلا يكفي في ثبوته مجرد ثبوت الاذن باحد الثلثة ايها كان بل يقتصر فيه على القدر الثابت مثلا يثبت بالاجماع والاخبار جواز التصرف في مال الغير واكله بمجرد رضاه واذنه فكلما علم ذلك يحكم باباحة التصرف سواء علم بالاذن الصريح او الفحوى او شاهد الحال بخلاف ما اذا علم رضاء البايع ببيع ماله بثمن معين كما اذا كان له مال قيمته عشرون دينارا وكان اراد بيعه بهذه القيمة ولم يكن راغبا في شرائه فباعه غيره بغير توكيل منه ولا اذن صريح بمائة دنانير فلا يحكم بلزوم البيع ما لم يصرح بالاجازة على القول بصحة الفضولي ولا يترتب ساير اثار البيع عليه وكذا ان شهد الحال بان فلانا راض بطلاق زوجته ولكن لا يطلقه لاجل صداقته فطلقه غيره في غيبته وادعى الصدق من نفسه فانه لا يجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدة والسر انه لم يعلم ترتب هذه الاثار على الوقوع بمجرد الرضا وعلى هذا فما يوجد في كلام بعضهم في بحث الوقف من تجويز بعض التغييرات في الوقف او بيعه مع تعطله استنادا الى دلالة شاهد الحال على رضاء الواقف بذلك حين الوقف لا وجه له لاقتضاء الوقف عدم الجواز ولان الوقف بعد تحقق الوقف ليس ملكا للواقف حتى يؤثر رضاه في جواز التصرف ولان الرضا بالبيع من غير تصريح لا يؤثر في اللزوم ولذا لو وقف على اكبر اولاده الذكور وحصلت للاصغر اولاده ذكورا واولاده الاناث حالة نقطع بان الواقف راض بكله منه لا يجوزه واغرب من ذلك ما قيل من جواز صرف منافع الوقف في غير الموقوف عليه اذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضيا بصرفها فيه ولو جاز امثال ذلك واثرت دلالة شاهد الحال على الرضا فيها لاثرت دلالته على عدم الرضا ايضا فلو كان الزوج سيئ الخلق مغلول اليد مؤذيا للزوجة غاية الايذاء لزم ان يحكم بفساد النكاح لدلالة شاهد الحال على عدم رضاها حال النكاح بالعقد لو علمها بالحال والله الهادي الى الرشاد في جميع الاحوال **عائدة** قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار وتحقيق المقام في ذلك يستدعي رسم ابحاث **البحث الاول** في نقل الاخبار الواردة في ذلك المضمار وهي كثيرة **الاول** ما رواه العلامة في التذكرة وابن الاثير في نهايته وهو قوله ع

العائدة الرابعة في قاعدة نفي الضرر وفيها ابحاث البحث الاول

لاضرر ولا ضرار في الاسلام **والثاني** صحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عنه ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن **والثالث** صحيحة الكناني عن ابي عبد الله ع قال من اضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ومعنى ذلك الحديث وسابقه والله سبحانه اعلم ان من اضر في الطريق على احد بشيء فهو له ضامن على ان يكون لفظة الباء ومن بمعنى في ويكون المجرور متعلقا بقوله اضر ويكون الطريق ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشيء ويكون المجرور متعلقا بمحذوف ويكون المعنى من اضر شيئا كائنا في طريق المسلمين او لشيء كائن فيه فهو له ضامن ومال المعنيين واحد ويمكن ان يكون المجرور بيانا للشيء ويكون الباء في الحديث السابق ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر بشيء من الطريق بان ينصب فيه ميزابا او حفر فيه بئرا او وضع فيه حجرا او رش فيه ماء او غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن لما يتلف بسبب ذلك الضرر والفرق بين ذلك المعنى وسابقيه ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر بسبب احداث امر في الطريق وعمومهما ويؤيد ذلك المعنى ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن الحلبي وفيه كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه ويمكن ان يكون المراد هو الاخير ولكن يكون معنى قوله هو ضامن انه ضامن لما اضر به من الطريق لا لما تلف لاجل ذلك ولكن ذلك بعيد لعدم استعمال الضمان في مثل ذلك بل عدم صحة اطلاقه ومخالف لما فهمه جميع الاصحاب من المحدثين **الرابع** رواية طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم ولعل المراد منه ان الرجل كما لا يضار نفسه ولا يوقعها في الاثم او لا يعد عليها الاثم انما كذلك ينبغي ان لا يضار جاره ولا يوقعه في الاثم او لا يعد عليه الاثم انما **الخامس** رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع قال قضى رسول الله صلعم بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال ع لا ضرر ولا ضرار **السادس** رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضي ان البعير بريء فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس **السابع** موثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلعم وخبره بقول الانصاري وما شكا وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلعم للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار **الثامن** رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر ع وهي ايضا واردة في واقعة سمرة مع الانصاري وهي ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجانا على حال لا نحب ان تفجانا عليها فاذا دخلت فاستاذن فقال لا استاذن في طريقي وهو طريقي الى عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله صلعم فارسل

في نقل اخبار الباب

اليه رسول الله ص فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستاذن عليه اذا اردت
ان تدخل فقال يا رسول الله ص استاذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله ص خل عنه ولك مكانه عذق في مكان
كذا وكذا فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال لا
اريد فقال له رسول الله ص انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن قال ثم امر بها رسول الله ص فقلعت ثم
رمى بها اليه وقال له رسول الله ص انطلق فاغرسها حيث شئت **التاسع** رواية الحذاء عن ابي جعفر ع وهي ايضا
واردة في واقعة سمرة وقريبة من سابقتيها الا انه ليس فيها لفظ الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله ص قال ما اراك
يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه **العاشر** ما كتبه محمد بن الحسين الى ابي محمد ع وفي
اخرها فوقع ع يتقي الله عز وجل ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار اخاه المؤمن **الحادي عشر** رواية اخرى
لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر و
قضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار واعلم ان فخر المحققين
قد ادعى تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار في مبحث الرهن **البحث الثاني** في بيان معنى الضرر والضرار في
القاموس ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا وفي الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم
الضرر الى ان قال والضرار المضارة وفي النهاية الاثيرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره
يضره ضرا وضرارا واضر به يضر اضرارا فمعنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال
من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء
الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل
هما بمعنى والتكرار للتاكيد انتهى وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها
واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة
وضرارا بمعنى ضره انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار هو المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر و
عن ايصال الضرر الذي هو الاسم اقول ان الوارد في الاحاديث ثلاثة الفاظ الضرر والضرار والاضرار وتلك
الالفاظ الثلاثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي على ما يستفاد من اكثر كلماتهم ولكنه ليس اختلافا يختلف
به الحكم المعلق عليها بل الاختلاف في بعض الاوصاف المعنى غير متعلق كثيرا بما يتعلق به الحكم فان الضرر سواء كان
اسما او مصدرا يكون مآل المنفي بقوله لا ضرر متحدا ويرجع اليه معنى الاضرار واما الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر
كما هو واضح ثم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه بل اخذت فيه المجازات او الاثنينية ولكن الظاهر من الرواية
السادسة عدم اعتبار شيء منهما فيه وبالجملة الامر في ذلك سهل بعد ظهور المعنى ثم لا يخفى ان الضرر كما مر
خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة في الاموال تلف شيء من مال شخص عينا كان او من مال نفسه او منفعة بلا منفعة او عوض له
وان كان فعل الغير فهو اتلاف شخص شيئا من مال شخص او نفسه وبعبارة اخرى الضرر هو اخراج ما في يد شخص

من الاعيان والمنافع بلا عوض له فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا والنفع والعوض
اعم من ان يكون دينيا او دنيويا في الاخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو حصول زيادة مالية عينية او منفعة
او ايصال تلك الزيادة اذا كان النفع من فعل الغير والحاصل ان كل عمل او حكم صدر من احد في ماله او في مال
غيره فاما لا يحصل بسببه تبديل او تغيير في ماله او يحصل ولكن ما حصل بعوضه من عين او نفع اخروي او دنيوي
ما يساويه عرفا وعادة فهو ليس مما فيه نفع ولا ضرر وان كان ما حصل بازائه مما يزيد على ما بازائه بحسب المتعارف
فتلك الزيادة يسمى نفعا وان نقص عنه يسمى ذلك النقص ضررا وكذا ان لم يحصل بازائه شيء وكذا كل عمل او حكم يوجب
نقص ما في يد شخص من عين او منفعة فهو ضرر واضرار وان لم يكن تصرفا في ماله وكل عمل او حكم يوجب حصول شيء
عيني او نفعي له فهو نفع له وان لم يكن بسبب تصرف في ماله وعلى هذا فلو كان لاحد متاع قيمته عشرون دينارا
فباعه او باعه غيره بخمسة عشر دينارا فقد اضره ولو باعه بخمسة وعشرين فقد اوصل اليه النفع ولو باعه بعشرين
لم يضره ولم ينفعه الا اذا اراد المالك بيعه فباعه الغير بهذا المبلغ بلا اجرة فان نفس ذلك البيع منفعة حاصلة
للمالك من الغير ولو منعه مانع عن بيع متاعه فهو ليس اضرارا بل منع عن نفع وكذا لو كان له ملك ليس له نفع كقنوة
بايرة واراد اصلاحها ومنعه مانع فانه مانع عن تحصيل النفع لا انه اضر به بخلاف ما لو كان له قنوة دايرة فادخل
اليها ماء وخربت لاجله فانه ضرر وكذا لو منعه عن تنقية بئر منها حتى خربت ساير الابار ولو صرف بعض ماله
في سبيل الله بنية القربة فهو غير ضار بنفسه لان ما بازائه من درجات الاخرة اضعاف ما صرف من المال بخلاف
ما لو اعطاه فقيرا لاجل الرياء وامثاله ولم ينفعه نفعا دنيويا ايضا فانه قد اضر بنفسه وهكذا **البحث الثالث**
قال البدخشي في بيان ما تضمنه نفي الضرر والضرار الضرر والمضار محرم منه شرعا وتحقيق ذلك ان النفي ههنا بمعنى النهي
بقرينة ان اصل الضرر واقع انتهى **اقول** الحديث يحتمل معان ثلاثة احدها ما ذكره من حمل النفي على النهي و
يكون المراد تحريم الضرر والضرار وثانيها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار مجوزا
ومشروعا في دين الاسلام والحاصل ان الله تعالى لم يجوز لعباده ولم يشرع لهم ضررا ولا اضرارا ومآل ذلك واحد
ايضا الى الاول اذ مفاده تحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار
في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا او متحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام
ما يوجب ضررا او ضرارا فكلما كان فيه ضرر فليس منها ومحصله ان الله سبحانه لم يرض لعباده بضرر لا من
جانبه ولا من جانب بعضهم بعضا فكلما كان متضمنا للضرر فهو ليس مما يرضى الله به وليس من احكامه ثم انه
لا شك في ان مقتضى اصالة الحقيقة هو الحمل على المعنى الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على المعنى
الانشائي والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف وكل منهما خلاف الاصل
مع ان قوله ص في الاسلام كما في الحديث الاول لا يلائم مع المعنى الاول اصلا فيكون المعنى الثالث متعينا واما
الضرر الواقع فهو لا يصلح قرينة للاول لان المراد من الضرر الواقع ان كان مطلق الضرر فيكون كذلك ولكن قرينة

المقام وهو كون النبيّ في مقام بيان احكام الدين والاسلام بل خصوص الرواية الاولى تدل على نفي الضرر والضرار في الاسلام من حيث هو اسلام وليس مثل هذا الضرر بواقع وان كان ما قيل من قضية مثل القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب ونحوها مع منع مثلها كونها ضررًا بل هي جائزة للضرر الواقع على الغير فجوازها ينافي المعنيين الاولين ايضًا والتوجيه بالتخصيص مشترك هذا مع ان المعنيين الاولين يختصان بضرر العباد بعضهم بعضًا مع انا نرى الفقهاء يستدلون بنفي الضرر على الاعم من ذلك مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر او ظنه في الطريق تمسكا بنفي الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكر ان الموافق للاصل والاوفق بكلمات القوم هو المعنى الثالث اي الحمل على نفي ماهية الضرر ووجوده في الاسلام ويلزمه ان كل حكم يتضمن ضررًا او ضرارًا لم يكن من احكام الاسلام والا لتحقق الضرر في الاسلام والحكم اعم من الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب ولا اباحة يستلزم ضررًا لشخص من الاشخاص فكلما كان كذلك لا يكون حكما للشارع بل يستفاد من تلك الاحاديث ان عدم الضرر وعدم كون الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا حكم شرعي يجب اتباعه والاخذ به

البحث الرابع لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيتان فيفيد ان العموم فعلى المعنى الاول يكون النهي عن جميع افراد الضرر وعلى الثاني نفي لتجويز كل فرد منه وعلى الثالث يكون نفيا لوجوده كذلك ويكون المعنى انه لا ضرر ماليا بوجه من الوجوه ولا بدنيا ولا عرضيا ولا غير ذلك من المضار متحققا في احكام الشرع فيدل نفي الضرر على ان كل حكم يتضمن او يستلزم ضررًا او ضرارًا فهو ليس من احكام الشرع والاسلام فلا يجب اتباعه ومن هذا يظهر كيفية الاستدلال في المسائل الفقهية بتلك الاخبار فانه يستدل بها على نفي كون ما يوجب ضررًا او ضرارًا حكما شرعيا واما تعيين اصل الحكم فموقوف على دليل آخر مثلا اذا كانت المبايعة مما يوجب ضررًا على البائع بسبب الغبن فيحكم بتلك الاخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة من احكام الشرع واما ان الحكم هو خيار البائع او فسخ المبايعة او ضمان المشتري للتفاوت فهو يحتاج الى عناية اخرى

البحث الخامس قد ظهر مما ذكر ان نفي الضرر والضرار في الاحكام الشرعية من الاصول والقواعد الثابتة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب الموافقة للاعتبار المناسبة للملة السمحة السهلة المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة فهذا من الاصول كسائر القواعد والاصول الممهدة ودليل شرعي يجب ان يستدل به في موارده فان لم يكن له معارض فالامر واضح وان كان بان يدل دليل آخر على ثبوت حكم شرعي يلزمه ضرر فيعمل فيهما بمقتضى التعارض والترجيح وقد يعارض نفي الضرر نفسه بان يكون الامر مرددًا بين حكمين يستلزم كل منهما ضررًا على احد فالحكم الترجيح ان كان والا فالتوقف والتخيير ولا يخفى ان مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الاصول انه من الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب واصل الحقيقة وامثالها حتى لا يعارض دليلا اصلا والتوضيح انهم قد يقولون ان القاعدة الفلانية من قبيل الدليل ودون الاصل حتى لا يعارض دليلا اصلا ومرادهم من الاصل هنا كل ما ثبت لولا الدليل على خلافه وبعبارة اخرى ما يدل على ثبوت شيء لولا الدليل على خلافه ومن الدليل ما يدل على

البحث الرابع في عموم النفي

البحث الخامس في صورة تعارض القاعدة وانها اصل او دليل

ثبوت شيء مطلقا والفرق ان الاول لا يعارض دليلا اصلا سواء كان موضوع الدليل اعم من موضوعه مطلقا او من وجه او اخص والثاني يعارض مع الادلة ويعمل حين التعارض بما يقتضيه التعادل والترجيح مثلا قوله عليه السلام كل ماء طاهر دليل على طهارة الماء فاذا ورد كل شيء نجس يتعارضان والاول اخص مطلقا فيخصص الثاني به واذا ورد كل شيء ملاق للنجاسة نجس يتعارضان بالعموم من وجه ومحل التعارض الماء الملاقي للنجاسة فيعمل فيه بمقتضى الترجيح واذا ورد كل ماء ملاق للنجاسة نجس يكون اخص مطلقا من الاول فيخصصه واما قوله عليه السلام كل ماء لم يعلم بنجاسته فهو طاهر او كل ماء طاهر حتى يعلم انه نجس فهو دليل على اصالة طهارة الماء لا على طهارته فهو دليل على الاصل ولا يعارض شيئا من المذكورات لان كلا منها دليل شرعي عام شامل للماء مطلقا او للماء الملاقي للنجاسة فهو يكون معلوم النجاسة فيكون خارجا عن مدلول كل ماء لم يعلم بنجاسته ويكون الماء معلوم النجاسة ح ويعلم كونه شيء من باب الدليل او الاصل بكونه مقيدا بعدم الدليل على خلافه ومطلقا فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصل البراءة والحقيقة وامثالهما فانه ليس هناك دليل دال على براءة ذمة كل احد من التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا في معناه الحقيقي بل الثابت هو براءة الذمة ما لم يعلم الشغل او الحقيقة والاستعمال ما لم يعلم التجوز ولو كان هناك دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلقا لكان ذلك معارضا مع قرائن المجازية وان كان مطلقا فهو الدليل نحو قوله لا ضرر ولا ضرار فان قيل هو ايضا مقيدة لا محالة بقيد لولا الدليل على خلافه قلنا نعم ولكن كلما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يمنع هذا القيد من التعارض

البحث السادس قد اشرنا فيما سبق الى ان نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل آخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرار فان عدم كون ما ارتكبه حكما شرعيا لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقا كما قيل نعم لو قيل ان معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في الآخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من استضرّ به بقدر ما استضرّ او ازيد نعم اذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا وانحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفلاني يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت ح ايضا ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبالانحصار بذلك وهذا موجب للتعيين في غير هذا المورد ايضا كما اذا كان هناك احتمالات ثلثة مثلا وكان اثنان منها موجبا للضرر يحكم بتعيين الثالث لولا دليل آخر غير الاصل على انتفائه وكذا اذا كان احدها موجبا للضرر والآخر نافيا لدليل شرعي آخر غير الاصل فيحكم بتعيين الثالث اذا لم يكن على نفيه دليل غير الاصل واما الاصل فهو غير صالح للنفي هناك لان بطلان غيره دليل على ثبوته بقي ههنا امر آخر وهو ان الضرر كما مر هو ما لم يكن بازائه عوض والعوض كما اشرنا اليه يتم الاخروي ايضا والعوض الذي يوجد مما يمكن درك وجوده او انتفائه بخلاف الاخروي وعلى هذا فكيف يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضررًا ودفعه ان الضرر هو الذي لم يكن

البحث السادس في انه هل يثبت بها حكم ام لا

بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء
بالاصل فان قيل هذا ينفع اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم دليل شرعي واما اذا كان داخلا فيه
سيما اذا كان من باب الاوامر وامثاله مما يثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومه مع انه مخالف لكلام
القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجوا واذا دخل الوقت صلوا ايدل بعمومه على الامر بالحج والصلوة في كل وقت
حصل الاستطاعة او دخل الوقت وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا قلنا الامر تعلق
بالحج والصلوة ولازمه تحقق الاجر المقابل لماهية الحج والصلوة المتحقق في حالة عدم الضرر ايضا واما حصول عوض
في مقابل الضرر واجرله فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعد التعارض وعدم كونه ضررا كما في قوله
اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثاله **البحث السابع** تحديد الضرر المنفي موكول الى العرف اي ما يسمى ضررا
عرفا فما لا يكون كذلك وان كان فيه نقص شيء كتف الحنطة لا يعد ضررا وليس منفيا ولا يعارض نفيه ادلة ثبوت
الاحكام بل الضرر يختلف باختلاف الاشخاص في الاموال والبلاد والازمنة وفي الاحكام المتعارضة مثلا
اذا كان احد في الصلوة عند زرع كثير له واراد احد اخذ سنبلة واحدة من زرعه فلا يتوهم انه ضرر منفي فيعارض لا
تبطلوا اعمالكم بخلاف ما لو اخذ نصف ما زرعه وامثاله وعلى الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد ولكن بعد صدق
الضرر عرفا لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيا ونفيه معارضا لادلة الاحكام واما ما قيل من تعين خفة
الضرر بن عند التعارض فهو لا يستفاد من حديث نفي الضرر فان كان تقديم اخفهما قاعدة ثابتة بدليل اخر او دل عليه
دليل في مورد خاص فيتبع والا فلا وجه له **البحث الثامن** من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل اخر ما لو استلزم
تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز التصرف في المال مثل قوله الناس مسلطون على اموالهم
والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح ادلة نفي الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني وقيل لو استلزم التصرف
في ملكه تضرر الغير فهل هذا من الضرر المنفي ام لا مقتضى العمومات ذلك وما ذكره الاصحاب مثل العلامة في
التحرير في كتاب احياء الموات حيث قال للرجل ان يتصرف في ملكه وان استضر جاره الى اخر ما قال فالظاهر انه لا ينافي
ما ذكرنا فان المراد من نفي الضرر نفيه راسا فلا يكفي في نفيه انتفائه من الخارج اذا تضرر المالك ايضا بعدم التصرف
بل هو اولى بالمراعاة نعم لو امكن دفع الضرر عنهما جميعا لزم العمل عليه فترك اضرار الجار لم يعلم وجوبه مع تضرره نفسه
فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخل سمرة فان رسول الله صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول
او يبيع نخيله باعلى القيم او نحو ذلك ولم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث
يتضرر بالانصاري فظهر ان التصرف في ملك نفسه اذا اوجب تضرر الجار مع امكان دفعه بحيث لا يحصل
ضرر له منفي حرام نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو حرام وان لم يمكنه دفعه عن جاره بنحو اخر فهو احد محتملات
حكاية سمرة انتهى اقول وجه التردد في كون التصرف في ملكه المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفي ام لا ان النسبة
بين دليل نفي الضرر وعمومات جواز التصرف في المال عموم من وجه فيكون احدهما مخصصا قطعا ولكنهما

البحث السابع في تحديد الضرر

البحث الثامن في تعارض القاعدة مع قاعدة التسلط

لم يكن معلوما يحصل التردد في عموم كل منهما وشموله للمورد ومقتضى عمومات نفي الضرر وان كان نفي ذلك ايضا
ولكن مقتضى عمومات جواز التصرف في المال خلافه وكلام العلامة في التحرير اعم من ان يكون تصرف الرجل في ملكه
لدفع الضرر عن نفسه او لجلب النفع فحمله على الاول والحكم بعدم المنافاة لكون هذا الضرر ايضا منفيا لا وجه له
بل يمكن ان يكون كلامه مبنيا على ترجيح عمومات التصرف او اسقاط المتعارضين والرجوع الى اصالة جواز التصرف
او غير ذلك وقوله نعم لو امكن دفع الضرر عنهما جميعا لزم العمل عليه هذا صحيح اذا لم يكن ما يرفع به الضرر عنهما
مما كان مخالفا لدليل اخر غير الاصل على ما مر ومع ذلك اذا كان ما يرفع به الضرر متعددا يلزم الحكم بالتخيير بين
جميع ما ينفي به الضرر وقوله فان رسول الله صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين الظاهر انه تفريع على قوله نعم لو امكن دفع
الضرر وعلى هذا فكان اللازم ان يامره رسول الله بالاستيذان او البيع لانه مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما
دون القلع لانه ضرر على سمرة وقوله نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار الخ فهو كذلك والاجماع يدل عليه والاخبار
والايات الواردة في موارد مختلفة متبينة ومنه يظهر ان هذا التصرف اي بقصد الاضرار خارج عن عمومات
جواز التصرف في الملك بل مطلق ما كان متعلقا بهذا القصد وكان المقصود منه الاضرار يكون حراما وهذا
هو السبب في امر النبي بقلع نخل سمرة حيث انه صلى الله عليه وآله لما امره بالاستيذان او البيع ولم يقبل علم صلى الله عليه وآله ان قصده من ابقاء
ملكه هنا ليس الا الاضرار اذ لو كان القصد الانتفاع به لتحقق بالاستيذان ايضا ولذا قال صلى الله عليه وآله ما اراك يا رجل الا مضارا
او انك رجل مضار وهذا الابقاء ليس واجبا فامر بقلعه واما تضرر سمرة بالقلع فيمكن ان يكون هذا بخصوصه
خارجا عن الضرر المنفي بالعموم لوجه خاص فيه فان العمومات تخصص بتخصيص الرسول صلى الله عليه وآله سيما مع ما ظهر
من سمرة من عدم قبول نخيلات الجنة بعوض هذا النخل المنبئ عن نفاقه او عدم اعتقاده **البحث التاسع** في
تحقيق نفي العسر والحرج ونفي الضرر وما عبارته ذلك بعد التلخيص وحذف بعض الزوائد ان معنى نفي
العسر والحرج والضرر في كلام الله ورسوله وخلفائه اما في الاولين فهو انه تعالى لا يرضى للعباد بالعسر والحرج
ولا يجعل عليهم ما يوجبهما واما في الضرر فهو انه تعالى ايضا لا يفعل ما يضر العباد به ولا يرضى باضرار بعض
عباده بعضا فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه ولا يجب تحمله عن الضار ويحرم على الغير ايصال الضرر و
يمكن اجراء المعنيين في العسر والحرج ايضا وقد تداول الاستدلال في جميع تلك الموارد اما في عدم اضرار الله تعالى
بعباده كما في وضع المؤن في الزكوة واما في عدم جواز اضرار العباد بعضهم بعضا فكثير وكذا العسر والحرج اما المنفي
عن فعله تعالى كما في القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض واما عن فعل الغير فكما في تكليف الوالدين
ما يوجب الحرج على الولد ثم ان تلك المذكورات اما يرد على التكليف الثابت نوعها او على نفس التكليف فنفيه
راسا **ثم** الاشكال في هذا المقام من وجهين **الاول** ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجامع
ما نشاهده من التكليف بالجهاد والحج والصيام في الايام الحارة والجهاد الاكبر وامثالها **والثاني**
انا نرى الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة كما نشاهد في ابواب التيمم ونرى عدم السقوط في

البحث التاسع في تحقيق معنى نفي العسر والحرج والضرر

اشكال عويص على القاعدة واحتمالات في الحرج

كثير منها باكثر من ذلك وكذلك الكلام في الضرر المنفي فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرها مع ما فيها من الضرر وكذا نرى عدم الرّضاء بالضرر فيما هو اقل من ذلك والذي يقتضيه النظر بعد القطع بانّ التكاليف الشاقة والمضارّ الكثيرة واردة في الشريعة انّ المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار مطلقات التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول انّ المراد انّ الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الّا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سوآء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثمّ انّ ذلك النفي امّا من جهة تنصيص الشارع كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك وامّا من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد للغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى كلامه **اقول** لا كلام لنا فيما ذكره لتحقيق نفي العسر والحرج وانّما هو ياتي في عائدة اخرى وامّا الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الاشكال وفي دفعه معًا امّا الاوّل فلما ذكرنا سابقا من انّ صدق الضرر عرفا انّما هو اذا كان النقصان ممّا لم يثبت بازآئه عوض مقصود للعقلاء يساويه مط وامّا مع ثبوت ذلك بازائه فلا يصدق الضرر اصلا سيّما اذا كان ما بازائه اضعافا كثيرة له وخيرا منه بكثير ولا شك انّ كل ما امر به من التكاليف الموجبة لنقص في المال من الخمس والزكوة والحج والصدقة وانفاق العيال وامثالها ممّا يثبت بازآئها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه وما انفقتم من نفقة صغيرة ولا كبيرة الاية ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشآء بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا ايض وكيف يكون مثل ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الاخر ولو قال رجل يظنّ صدق وعده ان من اعطى عبدي شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقال انه اضرّ بنفسه فكيف في حق من لا خلف لوعده ولا كذب في قوله نعم انّما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي واخروي ولم يكن لجبر نقص اخر كالقصاص ودية الجنايات وامثالها لو وجد مثله في الشريعة كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهّم فان وجد مثله فلا اشكال ايض لانه يكون من باب التخصيص فانه كما لا اشكال في تخصيص ساير العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خصّ فكذا هنا وهذا وان كان جاريا في جميع التكاليف مثل الزكوة والخمس والانفاق وامثالها لو قلنا بكونها ضررا ولكن هذا التخصيص لكثير من هذا التاكيد في نفي الضرر والضرار بعيد غاية البعد وامّا الثاني فلانه على ما ذكره في دفع الاشكال يكون قاعدة نفي الضرر من باب اصل البرائة دون الدليل فلا يعارض دليلا اصلا اذ يكون نفي الضرر مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضوع الضرر المنفي ما هو زايد عن اصل طبايع التكاليف فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او الاطلاق والتقييد يكون خارجا عنه فكلما كان عليه دليل عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفي الضرر وهذا مناف لاستدلالات الفقهاء بل لما صرح به هذا القائل الّا ان يقال ان مراده ليس

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ح

البحث العاشر في ان جبر الضرر ضرر اولا

البحث الحادي عشر

ان نفي الضرر مقيد في نفسه بهذا القيد العام حتى يكون من قبيل كل تكليف لا بعد البيان بل مراده ان بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة معارضاتها مع قاعدة نفي الضرر واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الضارة يقيد حديث نفي الضرر والضرار بغير هذه المخرجات فافهم **البحث العاشر** ما يكون جبر الضرر واقع من شخص على غيره من الالزامات فهل هو ضرر ام لا ويظهر الفائدة عند التعارض كما اذا اتلف شخص مال غيره فلو لم نقل بكون الزام المثل او القيمة ضررا لحكم بلزوم المثل والقيمة على المتلف بلا معارض ولو قلنا بكونه ايض ضررا يحصل التعارض بين الضررين والتحقيق انّ الالزامات على قسمين احدهما ما هو موجب لزوال الضرر المتحقق اولا كاعطاء المثل والقيمة فان معه لا يكون ضرر على من تلف ماله وثانيهما ما ليس كذلك كقصاص الجنايات وامثالها فانه عقوبة على المضر لا جبر لضرر من حصل عليه الضرر فما كان من الاوّل لا يعدّ ضررا الّا انّ بالزامه يندفع الضرر عن صاحب المال فيخرج المتلف بذلك عن كونه مضرا وهو نفع عظيم لانّ الاضرار فعل محرّم موجب للعقاب و ... وقع النهي عنه في الاخبار ومثل ذلك ليس ضررا بل دفع ضرر عظيم عن نفسه بامر يسير وما كان من الثاني يكون ضررا الا انه لا يدفع الضرر الاوّل فلا يحكم بثبوته بمحض الاضرار بل لا بدّ من دليل اخر **البحث الحادي عشر** لا فرق في نفي الضرر والضرار ونفي كونهما من الاحكام الشرعية بين ما اذا اذن به من يحصل عليه الضرر ام لا رضي ام لم يرض لعموم الاخبار فلا يفيد اذن صاحب المال مثلا في اتلافه في اباحة الاتلاف ولا في نفي الالزام بالمثل او القيمة فيما اوجبه الضرر لصدق الضرر الا فيما يحصل بسبب نفع دنيوي او اخروي كالضيافة وامثالها فانه ليس ضررا حقيقة نعم لو دلّ دليل من اجماع او نصّ على عدم الالزام بالمثل والقيمة او تجويز الضرر مع الاذن في موضع خاصّ او مط يكون ذلك خارجا بالدليل **عائدة** قد كثر ذكر لفظ الباس في الاخبار كقولهم كذا او كقولهم ان كان كذا فلا باس فيه وهو يدل بالمفهوم على انه ان لم يكن كذا ففيه باس فهل يثبت به الحرمة او الاعمّ منه ومن الكراهة وكذا الثابت من المنطوق هل هو الاباحة او الجواز الشامل للكراهة ايضا الظاهر في الاول الاول وفي الثاني الثاني لانّ الباس هو العذاب والشدّة والخوف وشيء منها لا يكون الّا في الحرام قال الله سبحانه فلما احسوا باسنا اذا هم منها يركضون **قال** ابو علي في مجمع البيان اي فلمّا ادركوا عذابنا باسنا اي عذابنا **وقال** البيضاوي فلمّا ادركوا شدّة عذابنا وكذا في الصافي **وقال** في شرح قوله سبحانه ولا ياتون الباس الّا قليلا الباس الحرب واصله الشدّة وفي الصافي في تفسير قوله سبحانه وحين الباس عند شدة القتال **وقال** الجوهري الباس العذاب والباس الشدّة في الحرب **وقال** في النهاية الاثيرية بؤس يبؤس بالضم فيهما بؤسا اذا اشتدّ قال ومنه حديث علي كنا اذا اشتدّ الباس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وآله يريد الخوف ولا يكون الّا مع الشدّة **وقال** في القاموس الباس العذاب والشدّة في الحرب الى ان قال والباساء والابؤس الداهية ومنه عسى الغوير ابؤسا اي داهية والبئيس كفعيل الشديد **وقال**

الطريحي في مجمع البحرين البأس الشدة في الحرب والبأس العذاب ومنه قوله تعالى لما رأوا بأسنا اي عذابنا وقال
ايضا البأس الخضوع والخوف وقال وقد تكرر في الحديث لا بأس بذلك ومعناه الاباحة والجواز انتهى و
عطف الجواز على الاباحة لا يخلو عن شيء ويمكن ان يكون مراده انه يستعمل نفي البأس في الموضعين حيث ان
العذاب منفي في المباح والجائز معا فقوله لا بأس بذلك يستعمل في المباح ويستعمل في الجائز والمراد من استعماله في
المباح بيان ان المراد من نفي البأس الاباحة بل المراد انه استعمل في المورد المباح فالمراد في الموضعين نفي العذاب
واما تساوي الطرفين فيعلم من الخارج ومما يؤيد ان المراد من نفيه نفي الحرمة ومن اثباته اثباتها نفي البأس في
الاخبار عما يكره قطعا كما في الاستحطاط بعد القبضة فانه مكروه نصا واجماعا ومع ذلك نفي عنه البأس في الاخبار
كما في رواية معلى بن خنيس الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع قال لا بأس ورواية يونس بن يعقوب الرجل يشتري
من الرجل البيع فيستوهبه بعد الشراء من غير ان يحمله على الكره قال لا بأس به في الذبح في الليل فانه مكروه
بصريح الروايات ونفي عنه البأس في صحيحة البزنطي قال سئلت الرضا ع عن طروق الطير بالليل في وكرها فقال لا
بأس بذلك ومثلها صحيحة صفوان وفي الصلوة في بيت الحمام اذا كان طاهرا مع تحقق الكراهة فيه كما في
مرسلة الفقيه عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الصلوة في بيت الحمام قال اذا كان الموضع نظيفا فلا بأس
الى غير ذلك وهذا هو المستفاد من كلام الفقهاء ايضا قال ابن ادريس في السرائر ولا بأس ببيع الخشب ممن
يتخذه ملاهي وكذا ممن يجعله خمرا فانه مكروه وليس بحرام وغير ذلك ثم ان هذا مقتضى معناه الحقيقي وقد يستعمل
في غيره بضرب من المجاز كما في المكروه فانه قد ورد في بعض الاحاديث اثبات البأس للمكروه فيكون مجازا
ولا يصار اليه الا مع قرينة دالة عليه **عائدة** مقدمة الحرام ان كانت سببا له فهو حرام ومعصية كما
ثبت في الاصول كوضع النار على يد زيد بعد النهي عن احراقها فلا يجوز له وضعها عليها مطلقا وان كانت
شرطا له فان لم يكن قصده من فعله التوصل الى المحرم فلا شك في عدم حرمته وعدم كونه معصية كما اذا اوقد
نارا في المثال او اشترى فحما او حطبا او سافر الى بلدة فيها من قتلى نهي من قتله او فيها فاحشة او خمر الى
غير ذلك من غير ان يريد بهذه الامور التوصل الى الحرام وان قصد من فعله التوصل الى المحرم كان يسافر
الى البلدة المذكورة لاجل قتل الرجل او شرب الخمر ونحوهما فالظاهر كون هذا الفعل معصية وحراما فلو سافر
بهذا القصد وحصل له مانع عن فعل اصل المحرم ولم يفعله يكون اثما باصل المسافرة عاصيا به مستحقا
للعقاب لاجله بل لو فعل المحرم يكون له العقاب والاثم لاجلهما ويتفرع عليه ايضا حرمة المعاونة على
هذه المقدمة اذا فعلت بقصد التوصل وان لم يعلم انه يحصل له التوصل ويتم ما قصده واراده
ممن صرح بالحرمة الشهيد في قواعده قال اذا تطيبت المرأة لغير الزوج فعلت حراما فاحشا وكذا اذا
اخرجت متطيبة للتعرض للفجور او مقدماته او قصد الرجل بذلك التودد الى النساء المحرمات انتهى
بل الظاهر انه لا خلاف لاحد في ذلك ومما يدل على كون الفعل بهذا القصد حراما موجبا للاثم ان فاعله حين

في بيان مقدمة الحرام

فعله يعد عاصيا لاجله في العرف وكل عصيان حرام اثم فاعله بالاجماع والنصوص ويدل عليه ايضا انه لا شك ان فعل
مقدمة الحرام بقصد التوصل اليه والاتيان به اطاعة للشيطان واتباع للهوى وهما محرمان اما الاولى فظاهرة جدا واما الثانية
فبالاجماع والكتاب والسنة المتواترة قال الله سبحانه ولا تتبع الهوى وقال ايضا ولا تتبع الهوى وفي صحيحة ثلث مهلكات شح مطاع وهوى
متبع واعجاب المرء بنفسه وفي رواية اسمعيل بن جابر المروية في روضة الكافي عن ابي عبد الله ع في رسالة طويلة كتبها الى اصحابه وامرهم
بمدارستها والعمل بها واياكم ان تشره نفسكم الى شيء مما حرم الله عليكم فان من انتهك ما حرم الله عليه ههنا في الدنيا حال الله بينه وبين
الجنة ونعيمها الى ان قال ولا تتبعوا اهواءكم وآرائكم فتضلوا وفي رواية ابي محمد الوابشي الصحيحة عن السراد الذي اجمعوا على تصحيح
ما يصح عنه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول احذروا اهواءكم كما تحذرون اعداءكم فليس شيء اعدى للرجل من اتباع الهوى وفي رواية
يحيى بن عقيل اني اخاف عليكم اثنين اتباع الهوى وطول الامل ويدل على حرمته ايضا قوله سبحانه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فان قصد المحرم من كسب القلوب ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة المصرحة بان لكل امرئ ما نوى
وان العمل بالنيات وعن رسول الله ص انما يحشر الناس على نياتهم وقال ع انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا
ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله تعالى ابدا ولا شك ان فاعل المقدمة بقصد التوصل بقصد فعل الحرام وينويه فيكون حراما وقال ع
لو تزوج امرأة على صداق وهو لا ينوي اداءه فهو زان ومن استدان دينا وهو لا ينوي قضاءه فهو سارق واصرح من الكل ما
روي عنه ص انه قال اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه
اراد قتل صاحبه ثم ان بعض هذه الادلة وان دلت على ترتب الاثم والعقاب والمؤاخذة على مجرد القصد وان لم يؤثر في الخارج اثر اولم
تقارنه فعل الا ان المستفيضة من الاخبار بل الاجماع خصص ذلك فيبقى الباقي ويدل عليه ايضا ما ورد في ذم فاعل بعض مقدمات الحرام
واثبات الاثم له كلعن غارس الخمر وحارسها وعاصرها ومثل ما ورد في ان من ذهب الى باب الظلمة والسعاية للمسلم كان عليه لكل
خطوة عقاب كذا وكذا ويمكن الاستدلال عليه ايضا بقوله سبحانه ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن فان فعل مقدمة الفواحش
بقصد التوصل اليها اقرب منها لا محالة فيكون حراما **عائدة** قال الله سبحانه في سورة المائدة ولا تعاونوا على الاثم و
العدوان وهذه الاية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان اثما وعدوانا واستفاضت على تحريمها الروايات وانعقد
عليها اجماع العلماء كافة واستدل عليه الفقهاء في موارد كثيرة على احكام عديدة ولا كلام في ثبوت تحريمها والنهي عنها
وانما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة ومعاونة على الاثم والعدوان وتحقيقه انه لا شك ولا خفاء في انه يشترط في تحقق
الاعانة والمساعدة على الشيء صدور عمل وفعل من المعاون له مدخلية في تحقق المعاون عليه وحصوله او في كماله وتمامه
ونحو ذلك وانما الخفاء في اشتراط القصد لتحقق المعاون عليه من ذلك العمل وكونه مقصودا ومطلوبا منه انفرادا او مع
اشتراك الشيء اخر وفي اشتراط تحقق المعاون عليه وعدمه اي ترتبه على فعله وفي اشتراط العلم بتحقق المعاون عليه او
الظن به ام لا وفي اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحققه اما الاول فالظاهر اشتراطه ومعناه ان يكون مقصود المعاون
من فعله ترتب المعاون عليه وحصوله في الخارج ويكون ذلك منظوره من فعله سواء كان على سبيل الانفراد
ام على الاشتراك اي كان هو المقصود والمنظور مع غيره ايضا سواء كانا مستقلين في المقصودية والعلية اولا لان المباد

في بيان حرمة المعاونة على الاثم والعدوان

تحقيق موضوع المعاونة

من المعاونة والمساعدة ذلك عرفاً فانه لو قيل اعان زيد عمراً في الامر الفلاني بجميع ادواته والاته يفهم منه ان مقصود زيد من جمع الاسباب والالات كان حصول ذلك الامر ولصحة السلب عرفاً فانا نعلم انه لو لم يعط زيد ثوبه الى الخياط المخيط لا يخيطه الخياط ولا يتحقق منه خياطته مع انه لو اعطاه اياه وخاط لا يقال انه اعانه على صدور الخياطة لان غرضه كان صيرورة الثوب مخيطاً لا صدور الخياطة منه الا اذا كان مقصوده صدور هذه الخياطة منه كما اذا كان ثوب لشخص واراد تلمذة من الخياطين خياطته فسعى شخص في اعطائه الى واحد معين منهم ليصدر الخياطة منه فيقال انه اعانه على ذلك ولذا ترى انه لا يقال للذين دفعوا اثوابهم الى الخياط انهم اعانوه على صنعة الخياطة وتعلمها مع انه لولا دفع احد ثوبه اليه لم يعلم صنعة الخياطة ولو دفع احد ثياباً متعددة الى شخص ليخيطها وكان غرضه ترغيبه الى تعلمها وتحسينها وشوقه اليها حتى صار ذلك سبباً لتعلمها يقال عرفاً انه اعانه عليها وكذا التاجر لا يتجر لو علم ان احداً لا يشتري منه شيئاً او لا يبيعه منه فللبيع والشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه ولا يقال للبايعين والمشترين منه انهم عاونوه على التجارة بخلاف ما لو باع احد منه واشترى منه لترغيبه في التجارة وتعلمها فانه يقال انه اعانه عليها وكذا سائر الحرف والصناعات وكذا نرى انه اذا صارت جماعة اضيافاً على زيد واشترى زيد لهم طعاماً من شخص لولاهم لما اشتراه لا يقال انهم اعانوه على بيعه بخلاف ما لو كان مقصودهم من صيرورتهم اضيافاً رواج طعامه واشتراء زيد منه فيقال انهم اعانوه وهكذا وقد صرح بذلك الفاضل الاردبيلي في ايات الاحكام قال في كتاب الحج منه عند بيان هذه الاية والظاهر ان المراد الاعانة على المعاصي مع القصد وعلى الوجه الذي يقال عرفاً انه كذلك مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب منه القلم لكتابة ظلم فيعطيه اياه ونحو ذلك مما يعد معاونة عرفاً فلا يصدق على التاجر الذي يتجر ليحصل غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه السلطة بعض المال في طريقه ظلماً وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذي يحرم عليه البيع ولا على بيع العنب ممن يعمل خمراً والخشب ممن يعمل صنماً ولهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه وعليه الاكثر ونحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه وهو جيد في غاية الجودة ويظهر ذلك ايضاً من المحقق الثاني في حاشيته على الارشاد وكذا من صاحب الكفاية واما الثاني فالظاهر ايضاً اشتراطه فلو فعل احد عملاً قد يترتب عليه امر ويكون له مدخلية في تحقق ذلك الامر ولم يترتب عليه ذلك الامر فلا يقال انه اعانة على ذلك الامر وان كان مقصوده منه اعانة شخص اخر في تحقق ذلك الامر وحصوله نعم لو قصد الاعانة يصدق بانه اعانه على مقدماته او في السعي فيه ولكن ح لو كان ذلك الامر الذي يريد المعاونة عليه اثماً ومحرماً يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون ايضاً اثماً وحراماً لما علم في العائدة السابقة كما لو قلنا بكونه معاونة على الاثم غاية الامر اختلاف جهة الحرمة ولو قلنا بكون ذلك ايضاً معاونة على المحرم محرم بالاعتبارين وعلى هذا فلو غرس احد كرماً بقصد عصر الخمر منه للتجار فهو عاص في هذا الغرس اثم مطلقاً لما مر في العائدة المتقدمة فلو اثمر وحصل منه الخمر يكون معاونة على الاثم ايضاً ويكون حراماً من هذه الجهة ايضاً ولو لم يتفق ذلك فيه حتى تلف لا يكون معاونة على اثم ولكن يكون حراماً لاجل قصده واما الثالث وهو العلم بتحقق المعاون عليه وبترتبه على عمله فهو لا يشترط فانه لو غرس كرماً بقصد انه لو اراد احد شرب الخمر كان حاضراً فاثمر واخذ منه الخمر وشرب يكون عمله معاونة على الاثم وان لم يؤخذ منه الخمر لا يكون

معاونة وان اثم في غرسه بهذا القصد فالمناط في الاثم والحرمة مطلقاً هو العمل مع القصد سواء ترتب عليه ما قصد ترتبه عليه ام لا وسواء علم انه يتحقق البتة او فعله بقصده انه لعله يتحقق والمناط في المعاونة على الاثم هو القصد وتحقق المعاون عليه معاً فلو تحقق يأثم بالاعتبارين فلو لم يعلم انه يتحقق فان فعل بقصد تحققه وتحقق يكون معاونة على الاثم وان فعل بقصده ولم يتحقق يكون فاعلاً لقصد المعاونة على الاثم ولذلك يكون اثماً وان فعل لا بقصده لا يكون اثماً سواء تحقق ام لا ومن هذا يظهر حال الرابع ايضاً اي اشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاون عليه ام لا وذلك كما اذا علم ان زيداً الظالم يقتل اليوم عمراً ظلماً فارسل اليه سيفاً لذلك مع عدم علمه بانه هل يحتاج الى هذا السيف في قتله وله مدخلية في تحقق القتل ام لا فانه يكون اثماً في الارسال قطعاً فان اتفق احتياجه اليه وترتب القتل عليه يكون معاوناً على الاثم ايضاً والا فلا وفرق ذلك مع سابقه ان في السابق يعلم التوقف ولكن لا يعلم تحقق التوقف كما اذا علم انه لو قتل زيد لاحتاج الى هذا السيف ولكن لم يعلم تحقق القتل وفي ذلك قد يعلم التحقق ولكن لا يعلم التوقف ثم اذا احطت بما ذكرنا تعلم ما ذهب اليه الاكثر من جواز بيع العنب ممن يعلم انه يجعله خمراً ما لم يتفق عليه وحرمته مع الاتفاق عليه اما الاول فلان المقصود من البيع وغرض البايع منه ليس جعل ذلك خمراً فلا يكون اعانة على الاثم وان علم انه يجعله كذلك وفي ذلك مثل حمل التاجر المتاع الى بلد للتجارة مع علمه بان العاشر يأخذ منه العشور او بناء شخص داراً لزيد مع علمه بانه يشرب فيه الخمر واما الثاني فلان مع الاتفاق عليه او شرطه يكون البايع بايعاً بقصد الحرام فيكون اثماً وان لم يكن لاجل المعاونة على الاثم لو لم يتحقق جعله خمراً ومن هذا ايضاً يظهر عدم الحاجة الى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمراً والخشب لمن يجعله بربطاً واجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخنزير بل يبقى على ظاهرها ولا ضير فيه لعدم كون ذلك اعانة على الاثم ولا محرماً ما لم يقصد البايع ببيعه ذلك غاية الامر ان المشتري يفعل حراماً وهو عاقل عالم مكلف فعليه وزر ذلك الفعل ولا اثم على البايع ما لم يقصد اثماً بفعله ومن ذلك ايضاً يظهر سر ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المتنجس من الذمي والميتة مستحل الميتة مع كون الكفار مكلفين بالفروع فانه لا ضير في ذلك لان البايع لم يفعل حراماً ويظهر من ذلك ايضاً عدم حرمة بيع الحرير للرجال ولو علم انهم يلبسونه الا اذا كان مقصوده من بيعه منهم لبسهم فان المشتري مأمور بعد التلبس كان لبسه يكون عاصياً ولا اثم على البايع وكذلك من يصنع اواني الذهب والفضة او يبيعها لمن يعلم انه يستعملها وكل من يعطي الاجر على صنعتها الا اذا قصد الاستعمال فيكون اثماً لاجل هذا القصد نعم لو كان كل صنعتها حراماً فاعطاء الاجر لصنعتها يكون معاونة على الاثم ويكون حراماً لان المقصود من اعطاء الاجر هو الصنعة المحرمة ولكن لم يثبت حرمة صنعة اواني الذهب والفضة واما مثل عمل الصور المجسمة التي ثبت حرمته فيكون اعطاء الاجر لعملها حراماً لكونه معاونة على الاثم وكذا كل عمل يكون اصل العمل حراماً يكون الاستيجار له معاونة على الاثم ومحرماً والله العالم

عائدة قد تكرر في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع بكونه غرراً او استلزامه للغرر وتداول تمسكهم به في مظان عديدة ولا بد في تحقيقه من بيان امرين الاول ماخذ فساد بيع الغرر في الثاني معنى الغرر ومعنى بيع الغرر اما الاول فماخذه امران الاول الاجماع فان المتتبع لكلمات الفقهاء يرى انهم باسرهم مصرحين بذلك في غير موضع واحد بحيث يحصل العلم بانه حكم الامام المعصوم بل هو المتفق عليه بين الفريقين وستأتي شطراً من كلماتهم بل في استدلالهم به مطلقاً اشعار بكونه قاعدة مقبولة

فيما يتفرع على ما حققناه في الفائدة

وبيان معنى الغرر وفيه مربع

في بيان ماخذ حكم الغرر

مسلمة بين الجميع وصرح بعضهم بالاجماع به قال بعض مشايخنا في الاجارة في بطلان ما لو اشترى بحكم احد المتبايعين للغرر والجهالة
المنهى عنهما بالاجماع والرواية المتفق عليها بين العلماء كافة وربما يشعر كلام جمع منهم الشهيد في موضعين من شرح الارشاد كونه غررا قال
في شرح قول المصنف والاثمان تتعين بالتعيين قالوا تعيينها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة فيفسخ البيع
واما الكبرى فظاهرة ونحوه في مسئلة اشتراط بدو الصلاح والثاني الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع الغرر ذكره السيد في الانتصار
وابن ادريس في السرائر والعلامة في نهج الحق ومواضع عديدة من التذكرة وولده في شرح القواعد الشيخ المقداد في التنقيح والشهيد في قواعده
وبعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح والطريحي في مجمع البحرين والجوهري في صحاحه وابن الاثير في نهايته والحاجبي في مختصره ونقل
القاضي نور الله في احقاق الحق عن ابن حزم انه قال في البرهان على بيع ما لم يعرف بعينه ولا صفة حجة نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وهذا
عين الغرر لانه لا يدرى ما اشترى او باع وقد مر في كلام بعض مشايخنا ان هذه الرواية متفق عليها بين العلماء كافة وعلى هذا فيكون
الرواية منجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع القطعي او الضرورة فهي مما لا ريب في حجيتها وكونها كالخبر الصحيح بل اقوى منه واما الثاني
اي معنى الغرر فنبينه بعد ذكر مقامين المقام الاول في نقل طائفة من كلام اهل اللغة وغيرهم في معنى تلك المادة قال الجوهري في
الصحاح ما عبارته بعد حذف الزوائد الغرور ومكاسر الجلد الواحد غر بالفتح ومنه قولهم طويت الثوب على غره اي على كسره الاول
والغرة بالفتح الضم بياض في جبهة فوق الدرهم ورجل اغر اي شريف وفلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه
والغرر ثلث ليال من اول الشهر والغرة العبد والامة ورجل غر بالكسر وغرير اي غير مجرب وقد غر يغر بالكسر غرارة والاسم الغرة
وعيش غرير اذا كان لا يفزع اهله والغرة الغفلة والغار الغافل واغتره اي اتاه على غرة منه واغتر بالشيء اي خدع به والغرر
الخطر ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وهو مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء ابن السكيت الغرور الشيطان
ومنه قوله تعالى ولا يغرنكم بالله الغرور والغرور ايضا ما يتغرغر به من الادوية قال والغرور بالضم ما اغتر به من متاع الدنيا والغرار
النوم القليل ولبث فلان غرار شهر اي مكث مقدار شهر والغرار نقصان لبن الناقة ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة فقال
وغره يغره غرورا وخدعه يقول ما غرك بفلان اي كيف اجترأت عليه وغر الطائر فرخه يغره غرارا اي زقه والتغرير حمل النفس
على الغرر وقد غرر بنفسه تغريرا وتغرة كما يقال حلل تحليلا وتحلة ويقال ايضا غررت ثنية الغلام اي تطلعت اول ما تطلع
الاصمعي يقال غارت الناقة تغار غرارا اقل لبنها ابو زيد غارت السوق تغار غرارا كسدت والغرغرة تردد الروح في الحلق
انتهى وقال صاحب القاموس ما ملخصه غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر هو
والغرور الدنيا وما يتغرغر به من الادوية وما غرك او يختص بالشيطان وبالضم الاباطيل جمع غار وانا غريرك منه اي
احذركه وغرر بنفسه تغريرا وتغرة عرضها للهلكة والاسم الغرر محركة والغرة والغرغرة غرة بضمها بياض في الجبهة الى ان
قال غر وجهه يغر بالفتح غررا محركة وغرة بالضم وغرارة بالفتح صار ذا غرة وابيض والغرة بالضم العبد والامة ومن الشهر
ليلة استهلال القمر الى ان قال والغار الغافل واغتر غفل والاسم الغرة بالكسر انتهى وقال ابن الاثير في النهاية فيه انه
جعل في الجنين غرة عبدا او امة ثم ذكر احاديث كثيرة ذكر فيها الغرة والغر بالضم والغر بالكسر والاغر والغرار والغريرة
والاغترار وفسر الغرة بالكسر بالغفلة والاغترار بطلب الغفلة فقال وفيه انه نهى عن بيع الغرر وهو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول

وقال الازهري بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول
وقد تكرر في الحديث ومنه حديث مطرف ان لي نفسا واحدة واني اكره ان اغرر بها اي احملها على غير ثقة وبه سمي
الشيطان غرورا لانه يحمل الانسان على محابه ووراء ذلك ما يسوء ومنه حديث الدعاء وتعاطي ما نهيت عنه تغريرا
اي مخاطرة وغفلة عن عاقبة امره ومنه الحديث لان اغتر بهذه الاية ولا اقاتل احب الي من ان اغتر بهذه الاية يريد
قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا المعنى ان اخاطر بتركي مقتضى الامر بالاولى احب الي من ان
اخاطر بالدخول تحت الاية الاخرى ومنه حديث عمر ايما رجل بايع آخر فانه لا يؤمر واحد منهما تغرة ان يقتلا التغرة
مصدر غررته اذا القيته في الغرر وهي من التغرير كالتعلة من التعليل وفي الكلام مضاف محذوف تقديره خوف
تغرة اي تقتلا اي خوف وقوعهما في القتل انتهى وفي مجمع البحرين وغره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور واخدعه
واطمعه بالباطل فاغتر هو الى ان قال وفي الخبر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وفسر بما يكون له ظاهر يغر المشتري وباطن
مجهول مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء الى ان قال والتغرير حمل النفس على الغرر وهو ان يعرض الرجل
نفسه للمهلكة ومنه الحديث لا يغرر الرجل بنفسه انتهى وفي مجمع البيان واغرك يجوز ان يكون من الغرور والغرارة فيكون
معناه ما اجهلك واغفلك عما يراد بك ويجوز ان يكون من الغرور على غير القياس وفيه ايضا والغرور ظهور امر يتوهم
به جهل الامان من المحذور فقال اغره غرورا واغره اغترارا وفيه ان الكافرون الا في غرور وقيل معناه ما هم
الا في امر لا حقيقة له وفي الصافي ان الكافرون الا في غرور لا معتمد لهم انتهى اقول وانت خبير من كلماتهم ان للغرور
من تلك المادة الفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغر والغرارة والغرار والغرور والغرغرة وغير المجردة
كالتغرير والمغارة والتغرة والاغترار ومن الاسماء كالغر بالكسر والغرة بالضم والغر والغرار والغرور بالفتح
والغرور بالضم والغرر محركة وغير ذلك ولكن كلها متطابقة على ان الغرر هو الاسم من التغرير الذي معناه التعريض
للهلكة وان معنى الغرر هو الخطر والخطر المصدر هو الاشراف على الهلاك والمخاطرة ارتكاب ما فيه خطر وهلاك
اي فيه احتمال راجح او مساو في التلف والهلاك فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض ولا
يكون مشتركا ووضع الفاظ اخر متحدة مادة مع هذا اللفظ لمعان اخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف
الهيئة وعدم الاشتقاق ثم معنى بيع الغرر بيع يكون احد العوضين فيه في المخاطرة اي في شرف الهلاك ومعرض التلف

المقام الثاني في ذكر ما اتفق من كلام الفقهاء في موارد استعمالاتهم لفظ الغرر قال الصدوق ره في معاني
الاخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وتفسير الاول بان يقول الرجل لصاحبه انبذ الي الثوب
او غيره او انبذه اليك فقد وجب البيع او يقول اذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع وان معنى بيع الحصاة والثاني
بان يقول اذا لمست ثوبا ولمست ثوبك فقد وجب البيع او ان تلمس المتاع من وراء الثوب ولا ينظر اليه فيقع البيع
على ذلك وهذه بيوع كان اهل الجاهلية يتبايعون فنهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها لانها غرر كلها وقال ايضا ونهى
صلى الله عليه وآله عن بيع حبل الحبلة ومعناه ولد ذلك الجنين الذي في بطن الناقة وقال غيره وهو نتاج النتاج وذلك غرر

وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الآبق على كل حال الى ان قال وعول مخالفونا في منع بيعه على انه بيع غرر وان نبينا نهى عن بيع الغرر الى ان قال وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع تخرجه من ان يكون غررا لانضمام غيره اليه وقال الشيخ في الخلاف اذا قال اشتريت منك احد هذين العبدين بكذا او احد هؤلاء العبيد الثلثة بكذا لم يصح الى ان قال دليلنا ان هذا بيع مجهول فيجب ان لا يصح ولانه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبدين وقال ابن ادريس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في الضرع او يجعل عوض اللبن شيئا من العروض والاقوى عندي المنع من ذلك كله لانه غرر وبيع مجهول والرسول نهى عن بيع الغرر وقال العلامة في التذكرة في ذكر شرائط البيع القدرة على التسليم وهو اجماع في صحة البيع ليخرج البيع من ان يكون بيع غرر وقال فيها ايضا لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا لانه في المملوك غرر وقد نهى النبي ص عن الغرر وفيها ايضا يجب العلم بالقدر فالجهل به مما في الذمة ثمنا كان او مثمنا مبطل الى ان قال وبه قال الشافعي و ابو حنيفة للغرر ويظهر من التحرير جعل بيع ما ليس عنده ايضا من بيع الغرر وبه صرح ايضا في التذكرة قال وقد نهى رسول الله ص عن بيع الغرر كبيع عسيب الفحل وبيع ما ليس عنده وبيع الحمل في بطن امه لنهيه ص ولانه غرر لعدم العلم بسلامته وصفته وقد يخرج حيا او ميتا ولا يقدر على تسليمه عقيب العقد وفيها ايضا ومن الغرر بيع الملاقيح والمضامين وفيها ايضا ومن الغرر جهالة الثمن قال ولده في الايضاح المبيع اذا كان المقصود منه المطعوم والمشروب اذا لم يكن اختباره مودّيا الى افساده هل يصح بيعه من غير اختبار الى ان قال اختلف الاصحاب فقال ابو الصلاح وسلار لا يصح وقال المص يصح الى ان قال احتج الاولون بانه بيع غرر وقد نهى النبي ص عن بيع الغرر وقال الشهيد في قواعده يشترط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة فلو قال بعتك عبدا من عبدين بطل لانه غرر وقال في شرح الارشاد في مسئلة تعيين الاثمان بالتعيين قال لولا تعيينها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة فينفسخ البيع واما الكبرى فظاهرة الى ان قال قلت يمنع الصغرى فان الغرر احتمال يجتنب عنه في العرف بحيث لو تركه وبخ عليه وما ذكره لا يخطر ببال فضلا عن اللوم عليه وقال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق ولو قدره بالاشبار كالخمسة والستة احتمل المنع لافضائه الى الغرر وقال في بيان شرط القدرة على التسليم عند الاجل فان كان وجوده نادرا بطل وان امكن تحصيله لكن بعد مشقة فالوجه الجواز لالتزامه به مع امكانه ويحتمل المنع لانه غرر وقال الشهيد الثاني في المسالك بعد حكمه بعدم لحوق البعير الشارد والفرس الغائر بالآبق في البيع مع الضميمة وعلى هذا يبطل البيع للغرر وقال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه وريحه من غير اختبار عن ابي الصلاح والقاضي وسلار ولانه مجهول فهو بيع غرر وقد نهى النبي ص عن بيع الغرر وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد في بيان صحة بيع الصاع من الصبرة المجهولة الصيعان وذلك لان المبيع امر كلي والاجزاء متساوية فلا غرر بخلاف ما لو باع النصف ثم مع جهالة لا يعلم قدره فيلزم الغرر وقال ايضا في بيان تجويز بيع العسل ونحوه اعتمادا على مقتضى طبيعته لعل المراد بالغرر مطلق الجهالة والا لم يجز بيع الصبرة المرئية بعضها ولا المبيع بالوصف على وجه مخصوص ويمنع حصوله هنا واعلم انه ربما فهم من العبارة

انه لا يشترط مشاهدته ايضا والظاهر انه لا بد من المشاهدة لئلا يلزم الغرر الى غير ذلك من كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين الواردة في موارد مختلفة وقد ذكرنا شطرا منها ليعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلمة بل المجمع عليها وليظهر موارد الغرر عندهم وقد ظهر ان موارده عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون وهو ما كان المبيع او الثمن في موضع الخطر اي موضع كان يحتمل التلف احتمالا ملتفتا اليه عرفا وعادة فيكون الخطر فيه ولعوضه حيث يعطي عوضا عما لا يوثق به فيذهب عن اليد من غير وصول معوضه ومعظم تلك الموارد في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بامكان التسليم بان يكون احد العوضين غير مقدور التسليم فيكون هو في الخطر اي معرض عدم الوصول او يكون عوضه الآخر في الخطر حيث يذهب بلا عوض فيكون تالفا ومنه ما ذكروه من بطلان بيع الآبق والطير في الهواء والسمك في الماء والمغصوب وامثال ذلك وثانيها الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقق وجوده بان يكون احدهما غير موثوق بتحققه وخروجه الى فضاء الوجود على ما هو المقصود من المبايعة فيكون هو في معرض التلف او يكون عوضه كذلك ومنه ما ذكروه من بطلان بيع عسيب الفحل والحمل وحبل الحبلة وامثالها وثالثها ان يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر احد العوضين او جنسه او وصفه الوصفي اذا لم يعلم المشتري ذلك يجعل الثمن في موضع الخطر لجواز ان لا يكون المثمن على نحو يقابل ذلك الثمن فيجعل ثمنه في موضع الخطر وان لم يعلم البايع يجعل المثمن في محل الخطر لجواز ان يكون على نحو لا يقابل الثمن المأخوذ ولكن يشترط في ذلك ان يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفا ولذا لم يلتفتوا الى ما يتعارف من فضول الكيل واختلاف الوصف بما لا يختلف به القيمة عرفا ولذا صرح الشيخ علي في ما مر بانه ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة بل على وجه مخصوص ومراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالا ملتفتا اليه عرفا والاختلاف اختلافا غير ما يتسامح به كذلك وكذا قال الشهيد ان الغرر احتمال يجتنب عنه عرفا بحيث لو تركه وبخ عليه وعلى هذا فالجهل الذي ليس كذلك لا يسمى غررا فبطلان بيع احد العبدين اذا فرض تساويهما قيمة ليس لاجل الغرر ولذا ترى الشيخ كما مر استدل على بطلانه بالغرر لاجل اختلاف قيمتي العبدين فلولا كذلك يكون البطلان لنفس المجهولية لا للغرر وكذا اذا كانا مختلفي القيمة ولكن اشتريه بقيمة الادون وكان البايع عالما او بالقيمة الاعلى وكان المشتري عالما بالواقع لم يكن هنا غرر وبالجملة المستفاد من كلام اهل اللغة واستعمالات الفقهاء ان بيع الغرر ما يدخل لاجله احد العوضين في محل الخطر بان لا يوثق بوصول العوض او بوجوده او بكونه مما يقابل العوض الآخر وضابطه ما ذكره الشهيد طاب ثراه في شرح الارشاد من تحقق احتمال يجتنب عنه عرفا بحيث لو لم يلتفت اليه وتركه تبادر العقلاء الى التوبيخ واللوم في العرف من جهة تضييع المال وللشهيد في قواعده كلام يوهم بظاهره مخالفة في بعض ما ذكر من معنى الغرر وقال الغرر ما له ظاهر محبوب وباطن مكروه قاله بعضهم ومنه قوله تعالى متاع الغرور وشرعا هو جهل الحصول واما المجهول فمعلوم الحصول مجهول الصفة وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق اذا كان معلوم الصفة من قبل او بالوصف الآن ووجود الجهل بدون الغرر كما في المكيل والموزون والمعدود اذا لم يعتبر وقد لم يتوغل في الجهالة كحجر لا يدرى اذهب ام فضة ام نحاس ام حجر ويوجدان معا في العبد الآبق المجهول صفته

ويتعلق الغرر والجهل تارة بالوجود كالعبد الآبق وتارة بالحصول كالعبد الآبق المعلوم وجوده والطير في الهواء وبالجنس كحبة لا يدرى ما هو وكسلعة من سلع مختلفة وبالنوع كعبد من عبيد وبالقدر كالكيل الذي لا يعرف قدره والبيع الى مبلغ السهم والتعيين كثوب من ثوبين مختلفين وفي البقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الاصحاب ولو شرط في العقد ان يبدو الصلاح لا محالة كان غررا عند الكل كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلا والغرر قد يكون بماله مدخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون بما يتسامح به لقلته كاس الجدار وقطن الجبة وهو معفو اجماعا وكذا اشتراط الحمل وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة والثمرة قبل بدو الصلاح والآبق بضميمة انتهى اقول ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل فهو كذلك لتحقق الاول خاصة في الآبق المعلوم الصفة والثاني خاصة في بيع احد العبدين المتساويين قيمة وغرضا واجتماعهما في الآبق المجهول الصفة وكذا ما ذكره من ان الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول لكن ما ذكره من اختصاصه به دون كونه معنا شرعا فغير صحيح واما الثاني فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه واما الاول فلانه مخالف لكلمات جميع الاصحاب فارجع الى ما قدمناه ذكره من موارد استعمالاتهم الغرر واستدلالاتهم به حتى ما نقلناه من الشهيد نفسه حتى من قواعده في موضع اخر واذا كان كذلك لم يبق لهم الاختصاص من معناه اللغوي ايضا بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم فلا وجه للتخصيص بل ذكره لا يوافق ما ذكره في هذا الكلام اخيرا ايضا من جعله الجزاف في مال الاجارة والمضاربة من الغرر وكذا اس الحايط وقطن الجبة ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان مراده من الجهل بالحصول عدم الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده وعلى هذا فما علم وجوده ولم يعلم وصفه لموجب لاختلاف القيمة لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن وهو المتصف بالوصف الاحسن فيكون غررا وان كان ذلك للجهل من حيث عدم تعيين الوصف ايضا فكل جهل بالصفة التي تختلف باختلافها القيمة يكون جهلا من جهة عدم التعيين وغررا من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل الثمن فجهول الصفة وان كان فيه الغرر ايضا الا انه من جهة عدم الوثوق بحصول ما على الوصف الاحسن وعلى هذا فما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة ولكن كانت القيمة التي اشتراها مما يقابل الوصف الادون لا يكون فيه غرر بل يكون جهلا خاصة وهو كذلك هذا ولا يخفى انه لا يؤثر علم البايع او المشتري بكونه في محل الخطر ورضاه به لان نهي الشارع عام شامل لصورة العلم ولا عجب اذ نهى الشارع من الرضا بجعل المال في معرض الخطر او شراء ما في معرض الخطر مع العلم به كما في الاسراف واتلاف المال عبثا نعم لو لم يكن خطرا بل علم الواقع واشتراه بالقيمة الاعلى او باعه كذلك كان صحيحا لعدم كونه غررا لغة وعرفا والغرر في الرواية كما يظهر من الشهيد في شرح الارشاد مبني على الخلاف في عموم لفظ الحكاية من الراوي وهل يكفي في اثبات العموم ام لا والحق كفايته في مثل ذلك الموضع كما بيناه في الاصول وكذا لا يؤثر عدم التلف في الواقع فكونه بعد المبايعة تساوي الثمن والمثمن او القدرة على التسليم لم يفد لتحقق الغرر وهو احتمال التلف احتمالا لا يجتنب عنه في العرف حال البيع فيشمله النهي قال الشهيد في قواعده اما لو باع صبرة بصبرة ظاهر تماثلهما في القدر متجانسين او متخالفين او تخالفهما متخالفين ولم يبنيا تماثل الشيخ بجوازه والاقرب منعه للغرر

الفرحال العقد ثم لو كان في المبايعة مصلحة اخرى يوجب انتفاء اللوم عرفا وان كان احد العوضين في محل الخطر فهل ينتفي الغرر ام لا الظاهر الثاني لان بيع الغرر المنهي عنه ما دخل لاجله المال في معرض الخطر ووجود مصلحة اخرى لا يخرجه عن كونه غررا وخطرا فيشمله النهي الا اذا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف ذلك المال كما في شراء العبد الآبق لمن كان عليه كفارة واراد عتقه فانه لا يعد غررا فلولا النهي الصريح المطلق في الاخبار من شراء العبد الآبق بلا ضميمة لما حكمنا ببطلانه في مثل ذلك الموضع ثم ان خطر كل شيء بحسبه فلا تفاوت في شراء عصفور في الهواء بنصف درهم او شراء عبد تركي آبق بالف دينار لان خطر كل شيء بحسبه هذا وهل ينتفي الغرر مع ظن عدم التلف او يلزم في انتفائه العلم بعدمه ولو عاديا الظاهر ان الظن ان كان من امارة معتبرة عرفا يكفي في انتفائه اذ معه لا يبقى خطر او اسرافا على اهل العرف ولا يلام على تركه في العرف والحاصل ان الغرر يتحقق باحتمال التلف احتمالا لا يلتفت اليه عادة فلو كان الظن بحيث يعتبره اهل العرف ولا يلتفتون الى احتمال خلافه يكون كافيا وكذا ينتفي الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف الرافع للغرر فيه لعدم صدق الغرر عرفا فهو انما يكون في البيع اللازم او ما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة واعلم ان ما ذكر من بطلان بيع الغرر قاعدة كلية ثابتة من الشارع وهي كساير القواعد يقبل التخصيص فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع خاص يحكم بالجواز وعلى الفقيه الاخذ بالقاعدة والتفحص من جزئيات المسائل هذا وقد يدخل كل بيع فيه احتمال عدم تحقق المبايعة وتحقق النزاع بين المتبايعين في بيع الغرر وكذا بيع كان فيه جهالة وان ثبت من الشرع جوازه او وقع الخلاف فيه ولذا ذكره العلامة في التذكرة بيع الفضولي والغاصب وبيع الشاة المذبوحة وامثالها في باب بيع الغرر وفي التحرير ذكر في هذا الباب ايضا بيع المكره وفي دخول بعضها في بيع الغرر خفاء وانت بعد ما ذكرناه من معنى الغرر وموارده تقدر على معرفة مواضعه وما يبطل بسببه وما لا يبطل والله الموفق عائدة الملكية والمالكية صفتان والملوكية رابطتان وجوديتان في نفس الامر يتأتى فلا يمكن ثبوتهما الا لموضع متحقق فان ثبتا واقعا يكفي ثبوت الموضوع في الواقع ولا يلزم فيه الوجود الخارجي كما اذا قال الشارع الخمر نجس ولم يكن حين التكلم خمر موجودا في الخارج او العنب حلال ولم يكن العنب موجودا فان المراد اثباتنا الحلية والحرمة واقعا لهاتين الماهيتين الواقعتين ومرجعه الى الحكم بانه لو وجد هذا الموضوع في الخارج لو وجدت فيه تلك الصفة فالمتحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطي ومحل هذا الحكم هو الموجود الذهني نحكم عليه بانه لو وجد في الخارج لوجدت معه هذه الصفة فيه خارجا وبعد وجوده يوجد فيه الصفة لاجل جعل الشارع ايجاد هذا الحكم الشرطي لهذا الموجود الذهني على النحو المقرر والشرايط المعلومة علة وسببا لتحقق هذا الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه وهذا هو المراد من الثبوت الواقعي للحكم بل موضوعه وليس مبنيا على ثبوت المعدومات وان وجدت الصفة في الخارج فلا بد من وجود الموضوع خارجا ايضا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ويجب على الذاهبين تعيين الموضوع وامتيازه من غيره لامتناع قيام الصفة المعينة الواقعية او الخارجية بغير المعين اذ غير المعين لا ثبوت له ولا وجود

في بيان معنى الملكية والمالكية

ولا وجود لا خارجا ولا ذهنا وامّا ترى ... والمطلوبية لاحد الشيئين او الاشياء في الواجب التخييري فهي ثابتة
لكلّ منهما او منها معينا الان هذه المطلوبية هي المطلوبية التخييرية وهي ثابتة لكل واحد معين منها لان معناها مطلوبية
هذا الفرد بخصوصه لو لم يات بالاخر ومطلوبية الاخر لو لم يات بالاوّل وهذه الصفة ثابتة لكلّ منهما عينا وكذا ما ترى
من ثبوت مطلوبية هذا بشرط كذا لو ذاك بشرط كذا في الواجب المشروط فانها ثابتة لكلّ منهما معينا لان هذه المطلوبية
المشروطة وهي ثابتة لكل واحد منهما معينا وامّا الملوكية فلم يثبت لها في الشريعة هذان القسمان اي التخييرية والمشروطة
بل الثابت منها ليس الّا العينية المنجزة ولازم ذلك عدم جواز الترديد فيها لامتناع تعلقها بغير المعين في الواقع ونفس
الامر بل يلزم كون ما تعلق به صفة الملكية معينا في الواقع ونفس الامر ولكن لا يجب كون تعينه بالجزئية الحقيقية بل يلزم
فيه التعيين سواء كان موجودا خارجا متعينا اي جزئيا حقيقيا او ماهية كلية معينة ممتازة عن غيرها بفصولها المميزة و
على هذا فلما كان البيع اثبات ملكية شئ للمشتري فان تعلق بالموجود الخارجي حال البيع يجب تعينه خارجا كهذا الشئ المعين
وان تعلق بالماهية والنوع يجب تعينها في نفسها فلا يصح بيع احد هذين الشيئين او احد هذين النوعين نعم لما كان
البايع مامورا بالاقباض والتسليم وهو لا يمكن في الماهيات الا بتسليم الفرد فيكون تسليم الفرد واجبا عليه في الثاني
من باب المقدمة وجوبا تخييريا ولا يتوهم انه اذا باع احد هذين الفردين او احد هذين النوعين يكون موضوع البيع
ومحل الملكية ايضا امرا كليا معينا وهو القدر المشترك بينهما فيكون البيع صحيحا لان المراد بهذا القدر المشترك
الذي صار موضوعا للبيع والملكية ان كان هو مفهوم احدهما فهو امر جعلي اعتباري ليس له وجود لا في الخارج
ولا في الواقع فلا يمكن كونه موضوعا لهذه الصفة الواقعية النفس الامرية ولا يمكن للبايع جعله محلا لهذه الصفة
وان كان المراد هو الكلي الذي يجمعهما وهما من الافراد الواقعية له فيلزم عدم لزوم تسليم احد هذين الفردين
بل جاز تسليم فرد اخر من افراد هذا الكلي على فرض وجوده كما هو شان بيع الانواع والاجناس وهو مقصود المتبايعين
فتعين كون البيع فاسدا والتوضيح انه كما عرفت لا بد للملكية من موضوع وهو لا بد وان يكون امرا واقعيا يمكن تحققه
في الخارج وكما ان الاعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية امور موجودة متاصلة متحققة فكذا الكليات لا بمعنى
انها موجودة خارجا بوصف الكلية بل على نحو وجود الكليات كما بيّنا في شرح تجريد الاصول وغيره فان كل
احد من العوام والخواص يعلم ان بين افراد الانسان متمايزات يميز بعضها عن بعض وقدر مشترك بينها ليس بين فرد
منها وبين افراد البقر والفرس وصار ذلك الجامع سببا للحكم كل واحد بمناسبة وتطابق وتوافق بين تلك الافراد
ليس بينها وبين افراد ساير الحيوانات ولا شك ان هذا القدر المشترك امر موجود اذ يعلم كل احد ان بين تلك الافراد
امرا وجوديا مميزا كلا منها عن فرد نوع اخر ويعلم انه مركب من هذا القدر المشترك ومن المميز لا تركب الوجود
من الموجود والمعدوم ولكن ليس كل لفظ يشبه لفظ الكلي كليا متحققا بل لا بد من الوجود الخارجي ولولا
اعتبار معتبر وانتزاع منتزع ولا شك ان احد هذين ليس شيئا متحققا بينهما يتركب كلّ منهما منه من امر
اخر ويكون مميزا لكل منهما عن ساير الاشياء بل هو محض جعل واعتبار وقد صرح بذلك المحقق

الشيخ علي في شرح القواعد قال ره في قوله ولو قال بعتك صاعا من هذه الصيعان متماثل الاجزاء صح ولو فرق الصيعان
فقال بعتك احدها لم يصح والفرق بين الصورتين ان المبيع في الثانية واحد من الصيعان المتميزة المنفصلة غير معين فيكون
بيعه مشتملا على الغرر وفي الاولى المبيع امر كلي غير متشخص ولا متميز بنفسه يتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة
ويوجد به ومثله ما لو قسم الارطال وباع رطلا منها من غير تعيين ولو باع رطلا مما قبل القسمة صح ونزل على واحد
منها مشاعا لا انه امر كلي فان قلت المبيع في الاولى ايضا امر كلي قلنا ليس كذلك بل هو واحد من تلك الصيعان المتميزة
فهو بحسب صورة العبارة يشبه الامر الكلي وبحسب الواقع جزئي غير معين ولا معلوم والمقتضي لهذا المعنى هو تفريق
الصيعان وجعل كل واحد برأسه فصار اطلاق احدها منزلا على شخص منها غير معلوم فصار كبيع احد الشاة واحد
العبيد ولو انه قال بعتك صاعا من هذه شايعا في جملتها لحكمنا بالصحة انتهى كلامه دفع مقامه هذا كله اذ قلنا
بوجود الكلي الطبيعي كما هو الحق المقطوع به كما اشرنا اليه ولو ابيت عنه وقلت بعدم ثبوت وجوده فلنا ان نقول انا نعلم بعدم
ثبوت الملكية لغير ما يمكن تحققه فلا يحكم بتحققها الا للجزئيات الحقيقية ثم لما ثبت بالاجماع والاخبار في باب السلم وبيع الصبرة
والعتق في امثالها ثبوتها في ما يقال انه كلي فيقتصر في هذا الحكم على المتيقن ولم يعلم جواز تعلقها بمثل احد هذين الشيئين
ولا يتوهم ان اثبات الكليات في الامر الكلي يتوقف على وضع الالفاظ الكلية للكلي ايضا فان تحقق الكلي واصالته اولا من لفظ
لا يتوقف على الوضع الحقيقي له وظهر مما ذكرنا ان بيع الكليات في جملتها انما لا يوجب جهالة لامكان اثبات الاحكام لها
لتعينها واصالتها وظهر انه اذا كان بين افراد كلي تفاوت بيّنا يجب تعيين الصنف فرارا عن الغرر دون الجهالة وهذا موضع اشتبه كثير
لكثير من الفقهاء فيستدلون على فساد بيع شئ معين بجهالة العبد مع انه امر كلي لا جهالة فيه كبيعه بدينار مثلا فانه كما انه لا
جهالة في الدينار وكذا لا جهالة في العبد فان كلا منهما امر كلي واقعي نعم لما كان بين افراد العبد تفاوت كثير اوجب الحصول
الغرر واوجب فساد البيع بخلاف الدينار ويظهر الفائدة في العقود التي لم يثبت فيها الفساد بالغرر فانه لا يحكم فيها بالبطلان
اذا وقعت على الكليات بعد الابدال ولذا ورد في الاخبار صحة صداق عبد وخادم وبيت انه يرجع فيها الى الوسط وغلط من
رد الحديث بانه موجب للجهالة فانه لا جهالة فيه بل فيه الغرر ولم يثبت فساد في الصداق مع انه على فرض ثبوت فساد الغرر
في الصداق ايضا لا يوجب رد الحديث لان ايجاب الغرر للفساد ليس عقليا كالجهل بحيث لا يمكن التخلف فيكون ذلك من باب
التخصيص بل لو كان عقليا ايضا كما في الجهل يمكن التوجيه ايضا فنقول فيما اذا فرض ورود حديث على صحة بيع احد العبيد
وانه يرجع الى اسنهم او اصغرهم مثلا ان هذا موجب لرفع الجهالة ويثبت منه ان بيع احد العبيد بيع اسنهم او
اصغرهم بالشرع فلا جهالة ولا غرر نعم يشكل فيما لو ورد حديث في انه يصح بيع احد الاشياء من دون تعيين المرجع في
الحديث واللازم ح الحكم بصحة البيع التخييري ايضا كالوجوب التخييري فيقال البيع على قسمين معين ومخير والبيع المخير
هو ما تعلق البيع بكلّ منهما على سبيل التخيير كما في الواجب التخييري ولكن لما لم يثبت ذلك في البيع وهو واشباهه امور
توقيفية وما ثبت جوازه لا معنى لتعلقه بغير المعين عقلا فيحكم بفساد بيع المجهول ولذا لا يحكم بالقصر في بعض العقود كما يقولون في الاجارة
اذا جوّز ان خاط كذا فله كذا وان خاط كذا فله كذا او مرجعه الى الاجارة التخييرية فالمناط او لا هو الاصل المتوقف رفعه على التوقيف

فيقال في البيع مثلا ان الثابت من البيع هو البيع التعييني الذي هو المتبادر منه وحقيقة فانه ليس بيع الشيء تخييرا بيعه كان الواجب التخييري ليس بواجب حقيقة وهو لا يمكن تعلقه بالمجهول وما يمكن تعلقه في الجملة وهو البيع التخييري لم يثبت من الشرع تم بما ذكرنا ظهر سرّ ما ذكره الفقهاء من فساد البيع بجهالة احد العوضين ولكن ذلك مختص بما كان غير معين في الواقع وعند المتبايعين كاحد هذين الشيئين وامّا ما كان معينا في الواقع مجهولا عند احدهما او كليهما فلا يثبت فساده بذلك بل بدليل آخر وتوضيحه انّ الجهالة الداخلة في البيع امّا يكون في الثمن او المثمن وعلى التقديرين امّا يكون واقعا اي لا يكون المبيع او الثمن معينا في الواقع ايضا نحو احد هذين الشيئين حيث ان تعيين كونه مبيعا يتوقف على قصد المتبايعين ولا يمكن تعيينه من هذه الحيثية الا به ولا قصد لهما على التعيين او يكون ظاهرا اي لا يكون معلوما بخصوصه عند المتبايعين او احدهما وان تعين في الواقع نحو بعتك ما في هذا الصندوق وعلى التقادير الاربعة امّا يكون الجهل في المقدار او الجنس او الوصف وعلى التقادير امّا يوجب الجهل به الغرر ام لا فهذه اربعة وعشرون صورة ويبطل البيع فيما يتضمن الغرر فيها بالنهي عن بيع الغرر كما مر وهو في اثنا عشر صورة وفيما كان الجهل بحسب الواقع مطلقا لما سبق من توقف ثبوت الملكية على التعيين في الواقع وهو في ست صور من الصور الباقية ويبطل ايضا فيما كان بحسب المقدار ان كان مما يعلم قدره بالكيل او الوزن او العد الا بما يتسامح بعادة بالاخبار واكثرها وان كان واردا في المثمن الا انه يتم في الثمن بعدم القول بالفصل بين الثمن والمثمن من جميع اصحابنا قطعا وبه صرح العلامة في التذكرة ايضا قال لا فرق بين الثمن والمثمن بالجزاف في الفساد عندنا ويمكن شمول بعض الاخبار لهما ايضا كما رواه العلامة في التذكرة من ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن بيع الطعام مجازفة وما في مجمع البحرين من قوله عليه السلام لا تشتر لي شيئا من مجازفة وضعف سندهما بعد الشهرة العظيمة غير ضائر وتخصيص الاول بالطعام العدم الفصل وفي رواية حماد بن ميسر عن جعفر عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم لانه لا يدرى كم الدينار من الدرهم بقيت صورتان اخريان وهما ما كان الجهل في الجنس او الوصف عند المتبايعين او احدهما ولم يكن فيه غرر وهو في صحة البيع غير مضر وقد تلخص مما ذكرنا ان الجهل الداخل في البيع انما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثلاثة الاوّل ان يكون بسبب عدم تعين المبيع او الثمن في الواقع والثاني ان يكون موجبا للغرر والثالث ان يكون احد العوضين مكيلا او موزونا او معدودا ولم يتعين قدره وامّا ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلا سواء كان في الجنس او الوصف وسواء كان الجنس المجهول حاضرا مشاهدا عند البيع كبيع جنس حاضر مرة عند المتبايعين او احدهما بين انه هل هو المليلج مثلا او الاملج مع فرض تساوي قيمتهما وكون المشتري طالبا لهما او كان مشاهدا قبل البيع مثل ان يكون لشخص مليلج واملج وتلف واحد منهما ولم يعلم المشتري او مع البايع ايضا التالف بعينه فيشتري الموجود من غير حضوره او لم يكن مشاهدا اصلا بل كان معلوما بالوصف مثل ان يكون مليلج واملج لزيد وذكرهما بالوصف لعمرو وتلف احدهما ولم يعلم التالف بعينه واريد بيع الموجود فالبيع في الكل صحيح ما لم يكن فيه غرر وما قاله العلامة في التذكرة من انه لا بدّ من ذكر جنس المبيع او مشاهدته عند علمائنا

اجمع فهو مع كونه ظاهرا فيما يستلزم الغرر حيث يستدل عليه بانه لولاه لزم الغرر لا يدل على انه لا بدّ من مشاهدته وذكره لو صفه ولو كان معه غيره ايضا ففي كل من الصور الثلاثة يصدق ذكر الجنس المبيع او مشاهدته فلا مانع مانع الاجماع المنقول من الوهن وعدم الحجية وقد صرح في نفسه بانه لو رأى ثوبين متحدين قدرا ووصفا وقيمة ثم سرق احدهما ولم يعلم المسروق بعينه يجوز بيع الباقي وان لم يرتابا ثم ان هذا الذي ذكرناه هو القاعدة الكلية وقد يستفاد من الاخبار في الموارد الجزئية حكم آخر من الصحة او الفساد فيتبع هذا حكم عقد البيع وامّا ساير العقود المملكة كالاجارة والصلح والهبة وامثالها فهي ايضا كالبيع في البطلان بالجهل اذا كان بحسب الواقع اي كان متعلق العقد مجهولا واقعا كصلح احد هذين الشيئين وامّا في غير تلك الصورة فليس حكم ساير العقود حكم البيع كلّا بل قد يخالفه كما في الصلح وتحقيقه في جزئيات الفروع **عائدة** المعدوم امّا يمتنع وجوده وتحققه في الخارج امّا بعينه او بوصفه فيمتنع بيعه ومنه بيع احد هذين الشيئين غير معين لامتناع وجود غير المعين مع وصف عدم التعيين او يمكن تحققه ووجوده فان كان يوجب الغرر فالاصل عدم صحة بيعه على ما مرّ وان لم يوجبه فالاصل فيه ايضا عدم الصحة بمقتضى الاخبار الصحيحة الدالّة على اشتراط المملوكية حال البيع في المبيع وما لا وجود له بعد ليس مملوكا وقد يخرج عن هذا الاصل بدليل كما في بيع السلم وبيع المعدوم مع الضميمة في بعض الموارد فان قلت كيف يمكن بيع المعدوم مع ان البيع نقل الملك ولا ملك الا في الموجود قلت اللازم في البيع تحقق النقل حال البيع لا تحقق الملك لجواز نقل الملك المتحقق غدا او بعد شهر اليوم كما في نقل المنفعة في الاجارة سيّما اذا لم يكن مبدئها متصلا بالعقد والحاصل ان البيع نقل الملك الى الغير الفعل سواء كان الملك ايضا ملكا فعليا او قوّيا مترقب الحصول فيكون معنى بعتك اني نقلت لان الملك الذي يحصل لي بعد مدة كذا اليك بعوض كذا ثم بعد تحقق البيع يلزم عليه التحصيل من باب مقدمة التسليم الواجب عليه حين حلول الاجل ومن هذا يتضح بيع ما في الذمة حالا ايضا وان كان موجودا في الخارج لكن لا في ملك البايع كبيع قفيز حنطة اذا لم يملكه البايع فانه ايضا نقل ملك مترقب الحصول او مقطوع الحصول بقصد البايع وهذا ايضا امر مخالف للاصل اشتراط الملكية الحالية خرج عنه بالاخبار والاجماع **عائدة** معنى الملكية والمالية وما يرادفهما من الالفاظ معنى اضافي لا يتحقق الا مع وجود مالك وممول وهذا المعنى الاضافي يحكم العرف والتبادر عبارة عن اختصاص خاص وربط مخصوص معهود بين المالك والمتمول والمال (والمملوك) يوجب الاستبداد والاقتدار على التصرف فيه منفردا وما له ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة الى شخص هو المالك والمال ومعنى الملكية والمالية والملك والمال معنى عرفي او لغوي لا يتوقف معرفته على توقيف من الشرع ولا على دليل شرعي بل يجب فيها الرجوع الى العرف واللغة كما هو الشأن في ساير الالفاظ التي لم يثبت لها حقايق شرعية ولكن ثبوت ذلك الاختصاص والربط الشرعي بالنسبة الى شخص حتى يصدق عليه عرفا انه ملكه وماله لكونه امرا حادثا متجددا يتوقف على دليل وذلك كما ان امرأة زيد مثلا هي في العرف من يثبت اختصاص بضعها لزيد وله وطيها ولكن لا يكفي العرف في ثبوت هذه الاختصاص والجواز بل لا بدّ من دليل عليه فمعنى امرأة زيد معنى عرفي او لغوي ولكن تحقق ذلك المعنى العرفي او اللغوي يحتاج الى دليل وكل موجب شيء لمعنى

لغوي او عرفي غير محتاج في معرفته هذا المعنى الى توقيف من الشرع ولكن تحقق الوجوب بالنسبة الى شخص محتاج الى التوقيف
ككل غيره من الاحكام الشرعية والوضعية والحاصل ان الملكية من الاحكام الوضعية التي لا يحكم بها الا بعد
ثبوت الوضع بدليل معتبر ومن هذا ظهر ان الاصل في الاشياء عدم الملكية وان كون شيء ملكا ومالا لاحد او لاحد
امر مخالف للاصل محتاج الى الدليل المثبت له لا بمعنى ان حدوث ملكية هذا المال لشخص بعد كونه ملكا لغيره امر مخالف
للاصل فانه وان كان كذلك بل كان مقطوعا به ضرورة ولكنه غير مقصود لنا هنا بل هو ليس حدوث الملكية بل هو حدوث
انتقال الملك بل بمعنى ان حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكا وثبوت اختصاصه بشخص بعد خلوه عن قيد
الاختصاص مطلقا مخالف للاصل مسبوق بالعدم فالمراد اصالة عدم كونه ملكا وهذا ايضا امر ظاهر جدا لا اخفاء
فيه مع انه لو قطع النظر عن ذلك فقول المفيد في الفقهية هو اثبات ملكية احاد المكلف
امر حادث مخالف للاصل وبالجملة اصالة عدم الملكية بهذا المعنى امر ظاهر وعليه بناء الفقهاء كما يظهر من مباحث
احياء الموات والحيازة والاسترقاق وامثالها حيث لا يحكمون بتملك شيء من المباحات الا بعد وجود دليل عليه
قال بعض المتاخرين الاصل عدم تملك شيء من المباحات الا بعد وجود سبب التملك فاذا وجد السبب يتحقق الملك
والا فلا لاصالة بقاء اباحته الى ان يوجد سببه انتهى وهذا الاصل تارة يكون مع يقين عدم العلم بحكم الشارع
بتملك هذا الشيء اصلا فان الاصل عدم تملكه وعدم حكم الشارع بكونه ملكا لاحد واخرى يكون مع العلم بحكم الشارع
بانه يصير ملكا في الجملة وشك في سببه اما بان يعلم لتملكه سبب وشك في شيء اخر انه ايضا هل هو سبب لتملكه
ام لا او لم يعلم سبب بعينه وعلى التقديرين يحكم باصالة عدم السببية بلا اخفاء فليكن هذا الاصل نصب عينيك
في كل مقام يحتاج فيه ثبوت حكم على ملكية شيء لاحد او عدمها والحاصل ان الاصل في جميع الاشياء عدم كونه
ملكا وفي كل امر عدم كونه سببا للتملك الا اذا دل دليل على تملك شيء معين بسبب خاص او حصول التملك في نوع
من الاشياء بنوع من الاسباب كما انه ثبت من الشارع تملك كل شيء فيه انتفاع من الاشياء المباحة اي التي يجوز لكل
احد التصرف فيها ولم يكن عليها يد بالاخذ والتصرف دل عليه الاجماع والاخبار كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال
من اصاب مالا او بعيرا في فلاة من الارض قد كلت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها وانفق نفقته
حتى احياها من الكلال ومن الموت فهي له ولا سبيل له عليها وانما هي مثل الشيء المباح ورواية ابي بصير عن ابي جعفر ع قال
من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى ياتي طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه ويؤيده رواية السكوني عن ابي جعفر ع عن ابيه
عن آبائه ان امير المؤمنين ع قال في رجل ابصر طائرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل آخر فاخذه فقال امير المؤمنين ع للعين ما رات
ولليد ما اخذت وانما جعلناها مؤيدة لعدم ثبوت عمومها حيث ان لفظة ما يحتمل المصدرية والموصولة الخاصة فلا يفيد
العموم وتملك الطيور المباحة خاصة بالاخذ المستفيضة من الاخبار كصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع وفيها فقلت له فان
هو صاد ما هو مالك بجناحيه لا يعرف له طالبا قال هو له ومرسلة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اذا ملك الطائر جناحه فهو
لمن اخذه ورواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع وفيها بعد السؤال يقع على الدار فيؤخذ استوى جناحاه المالك

جناحيه يذهب حيث شاء قال لمن اخذه حلال له ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع ان الطير اذا
ملك جناحيه فهو صيد وهو حلال لمن اخذه ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع كان يقول لا بأس بصيد الطير
اذا ملك جناحيه الى غير ذلك وكما في تحقق السببية للاحياء في الاراضي الميتة وللاغتراف في المياه المباحة وللاسترقاق
في الرقاب بشرائطه وللحيازة في المعادن وللغوص والاخراج في بعض ما يخرج من البحر وللزراعة للنماء الى غير ذلك
من الموارد المتكثرة المتفرقة في كتب الاحاديث والفقه ومما يمكن ان يتأيد به ورود الملكية وعروضها لجميع الاشياء
الا ما خرج بالادلة المستفيضة المصرحة بان الدنيا وما فيها وما عليها للرسول ص والائمة بضميمة المصرحة بان ما
للائمة فهو لشيعتهم او حلال لهم اما مطلقا او بعد وضع اليد عليه اما الاولى اي المصرحة بانها للرسول والائمة
فكرواية عمر بن يزيد وفيها او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها
من شيء فهو لنا الحديث ورواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص خلق الله آدم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لآدم
فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للائمة من آل محمد ع ورواية محمد بن الريان عن العسكري ع جعلت فداك روي لنا ان ليس
لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله ص ومرسلة محمد بن عبد الله قال الدنيا وما فيها
لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شيء منها فليتق الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه الحديث ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع وفيها
اما علمت ان الدنيا والآخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له ذلك من الله الحديث الى غير ذلك واما
الثانية فكرواية يونس او المعلى عن ابي عبد الله ع وفيها وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه
الحديث ورواية داود البرقي عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا
من ذلك ورواية الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع وفيها وكل من والى آبائي فهم في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ
الشاهد الغائب ورواية معاذ بن كثير عن ابي عبد الله ع قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف الحديث
وانما جعلناها مؤيدة لعدم تعين ارادة التملك المعهود من اللام في تلك الاخبار وعدم دلالة التحليل عليه ايضا
ومما يؤيده ايضا بل يثبته بعد ضميمة الاجماع بالشهرة ما نقله الشيخ الحر في فصول المهمة عن الصادق ع
وكل شيء يكون لهم اي للعباد فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه
واستعماله وهبته وعاريته ولا شك ان تلك الامور لا تتحقق الا بعد التملك فثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من
جهات الصلاح ثم ان ما ثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الاصلية بل في جميع الموارد الاخر ايضا انما هو ما كان لجهة انتفاع
مقصود عند العقلاء واما غيره فلان الظاهر الاجماع المنعقد على ان ما لا نفع فيه ليس ملكا لاحد بل لا اختصاص بما هو الجهة
من ادلة التملك بما ينتفع به اما الاجماع فظ واما صحيحة ابن سنان فلان معنى المباح الحلال ولا بد في الحلية من جهة انتفاع
فيكون حلالا اذ المراد حليته بنوع انتفاع منه وسمي المباحات الاصلية مباحة لاجل اباحتها لكل احد حيث انه لا يد لشخص
مخصوص عليها حتى يحرم لاجله التصرف والانتفاع على غيره فتكون مباحة لكل احد ولولا ثبوت ذلك فلا اقل من عدم ثبوت الحلية
المباح على غيره وهو كاف واما رواية ابي بصير فلان قوله فليتمتع به واما سائر المؤيدات فهو وان لم ينفع عمومها او اطلاقها

ولكنها ايضا انما مخصوصة باعتبار ذكر الجلبة ونحوها او ظاهرة فيما ينتفع به وامّا المنقول عن الفصول المهمّة فواضح **عائدة**
اذا ورد عامّ مطلق وخاصّان مطلقان احدهما يوافق العامّ في الحكم والاخر يخالفه وكانت النسبة بين الخاصّين
عموم من وجه ولم يكن مرجّح فالعمل في محلّ التعارض على العامّ المطلق نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم
الفاسق فيتعارض الاخيران في الفقيه الفاسق ولا مرجّح فيبقى عموم الاوّل خاليا عن المعارض لعدم العلم
بشمول الاخير لمحلّ التعارض حتى يخصّص به الاوّل واصالة بقاء الثالث على عمومه حيث لا يعلم تخصيصه فيخصّص به
الاوّل معارضة باصالة بقاء الثاني ايضا على عمومه فيمنع عن تخصيص الاوّل وايضا تخصيص العامّ بالخاصّ حتى في مقام
يكون دليل معارض الخاصّ لم يثبت واصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض ولا يعارضها اصالة عدم تخصيص
الخاصّ في مقام تعارضه مع الخاصّ الاخر لمنع جريان هذا الاصل مع وجود المعارض **عائدة** اذا ورد في حديث
او كلام اخر لفظ احتمل كونه امرا حتى يكون حقيقة او ماضيا بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا نحو عدّ من الصلوة
او احتمل كونه نهيا او مضارعا بمعناه نحو لا يتكلّم في الكنيف فهل يكون مجملا او يحمل على الامر والنهي لاصالة
الحقيقة الصواب هو الاوّل لان معنى اصالة الحقيقة انه اذا كان لفظ له معنيان حقيقي ومجازي يحمل على الاوّل
ومعناها ههنا كلية يحتمل لفظين لو كان احدهما يكون حقيقة ولو كان الاخر يكون مجازا ولم يثبت ان الاصل في ذلك
المثبت ما هو بمعناه الحقيقي ولم يثبت هذا القدر من اصالة الحقيقة ويظهر الفائدة على القول بكون الاخبار
في مقام الانشاء غير مفيد للوجوب بل لا يفيد الا مطلق الطلب كما هو الحقّ **عائدة** اذا ورد كلام فيه لفظان
احدهما مشترك بين معنيين وللاخر حقيقة ومجاز ولم يجتمع احد معنيي الاوّل مع حقيقة الاخر فهل يحمل على المعنى الاخر
ام لا نعم لانّ الاصل في الاخر الحقيقة وبعد حمله عليها يكون قرينة معيّنة لما يجتمع معه من معاني المشترك
ولولا ذلك لم يتحقق قرينة لفظية على تجوّز لاحتمال ارادة مجاز مع القرينة يجامع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت هيئة
اللفظ محتملة لوجهين لم يجتمع احدهما مع المعنى الحقيقي للّفظ الاخر كما فيما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع الغرر فانه يحتمل
ان يكون الغرر جمع غرّة بمعنى العبيد والاماء ولكن يكون النهي ح تجوّزا لعدم حرمة بيعهم وان يكون المراد به الجهالة
والخديعة ويكون النهي حقيقة ح فيتعيّن الثاني لانّ الاصل في النهي الحقيقة **عائدة** اعلم انّ من مهمّات مسائل الفقه
مسئلة الشرط في ضمن العقد وقد تداول ذكره في كتب الفقهاء والسنة العلماء ويرتّبون عليه احكاما كثيرة كثبوت
الخيار بالشرط وسقوطه به فيما ثبت شرعا والزام المكلّفين ببعض الامور المباحة باشتراطه في ضمن العقد اللازم
ونحو ذلك فلا بدّ من تحقيقها وتنقيحها وذلك يكون برسم مباحث الاوّل في معنى الشرط الثاني في بيان لزومه
وعدمه وحكم العقد اذا لم يف المشروط عليه بالشرط او تعذّر الوفاء الثالث في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب
والسنّة والمنافي لمقتضى العقد الذي حكموا بعدم لزومه الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط المبحث
الاوّل في بيان معنى الشرط في هذا المقام اعلم انّ للشرط اطلاقات ثلثة احدها الشرط النحوي وهو ما يدخله
اداته والثاني الشرط الاصولي وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود وهو

المبحث الاوّل في معنى الشرط

يكون مضافا الى شيء لا محالة كشرط الصلوة وشرط اللزوم وشرط الوجوب وغيرها والثالث الشرط اللغوي وهو ما
يلزم به الغير ويلتزم به ومصدره بمعنى الالزام والالتزام قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع و
نحوه كالشريطة الجمع شروط والمعنى الاوّل اصطلاح خاصّ لا دخل له في المقام وامّا الثانيان فكلاهما
من المعاني العرفية فيقع شرط اكرام زيد بمجيئه وشرطت عليه ان لا يفعل كذا وشرطي عليه ان يفعل كذا ويمكن ان يكون
استعمال لفظ الشرط في شرط ضمن العقد باعتبار المعنى الثاني بناء على ما هو المشهور والمعروف منهم في مسائل
البيع من ان بناء استمرار العقد ولزومه موقوف على اداء الشرط المشترط فان لم يسلّم له يفيد التخيير بين فسخ
العقد المشروط فيه وامضائه سواء شرط ذلك في ضمن العقد ايضا ام لا فيكون الشرط ممّا ينتفي العقد بانتفائه
وهذا وان لم يكن مجمعا عليه بل ولا مشهورا في جميع العقود ولكن يمكن ان يكون الاطلاق بالاعتبار المذكور و
اطلق فيما لا ينتفي استمرار العقد بانتفاء الشرط او اطلقه من لا يرى الخيار بعدم سلامة الشرط المشترط تطفلا
من باب التجوّز ويمكن ان يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث حيث انّ كلّ ما يشترط في ضمن العقد فهو ممّا التزمه
المتعاقدان او احدهما في ضمن العقد فيكون الشرط ملتزما به سواء تقدّر بين المتعاقدين صيرورة ذلك الملتزم شرطا
بالمعنى الاوّل اولا وظاهر كلام الاكثر حيث قالوا بخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط وان كان ارادة المعنى الاوّل
ولكن استدلالهم في هذا المقام بمثل قوله صلى الله عليه وآله المؤمنون عند شروطهم في جميع موارد هذه المسئلة يوافق ارادة
الثاني لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه او حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي الا انه يمكن ان يكون نظر
المستدلّين الى جواز هذين الاستعمالين هذا وانما جعلنا الشرط بناء على المعنى الاوّل شرطا لاستمرار العقد
دون اصله حتى يكون شرطا للتحقق لانه يكون تعليقا للعقد ويرجع الى انّ حصول مدلول الايجاب والقبول
معلّق على حصول الشرط وهذا غير جائز اجماعا كما ثبت في محلّه المبحث الثاني في حكم الشرط في ضمن العقد ولا بدّ
اوّلا من ذكر الاخبار المناسبة للمسئلة وما يستفاد منها وهي كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه و
المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله جلّ وعزّ ومنها صحيحته الاخرى عنه عليه السلام قال المسلمون عند
شروطهم الا كلّ شرط خالف كتاب الله جلّ وعزّ فلا يجوز ومنها حسنة الحلبي عنه عليه السلام قال سئلته عن الشرط في
الاماء ان لا تباع ولا توهب قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث وكلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ
فهو ردّ ومنها مرسلة جميل عن احدهما عليهما السلام في رجل اشترى جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب قال يفي بذلك
اذا اشترط لهم ومنها مرسلته الاخرى عنه عليه السلام في الرجل يشتري الجارية ويشترط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب ولا
يورث قال يفي بذلك اذا اشترط لهم الا الميراث ومنها موثقة اسحق بن عمّار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان
يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فانّ المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرّم حلالا او احلّ حراما ومنها موثقة
منصور بن يونس قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام وانا قائم جعلني الله فداك انّ شريكا لي كانت تحته امرأة فطلّقها بائنا

منه فاراد مراجعتها فقالت المرئة لا والله لا ازوجك ابدا حتى تجعل امرى بيدى ولا تطلقنى ولا تزوج علىّ قال وقد فعل قلت نعم جعلنى الله فداك قال بئس ما صنع وما كان يدريه ما يقع فى قلبه فى جوف الليل او النهار ثم قال اما الان فقل له فليتم للمرئة شرطها فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال المسلمون عند شروطهم الحديث ومنها صحيحة ابى العباس عن الصادق عليه السلام فى رجل يتزوج المرئة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها قال يفى لها بذلك او قال يلزمه ذلك ومنها رواية حماد بن مروان عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت جاء رجل الى امرئة فسالها ان يزوجها نفسها فقالت ازوجك نفسى على ان تلتمس منى ما شئت من نظر او التماس وتنال منى ما ينال الرجل من اهله الا انك لا تدخل فرجك فى فرجى وتلذذ بما شئت فانى اخاف الفضيحة قال لا باس ليس له الا ما شرط ومنها صحيحة محمد عن احدهما فى الرجل يقول لعبده اعتقك على ان ازوجك ابنتى فان تزوجت او تسريت عليها فعليك مائة دينار فاعتقه على ذلك وتسرى او تزوج قال عليه شرطه ومنها رواية ابن ابى عمير قال قلت لجميل بن دراج رجل تزوج امرئة وشرط لها المقام بها فى اهلها او بلد معلوم قال فقد روى اصحابنا عنهم عليهم السلام ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا شرط ذلك لها ومنها حسنة هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عدة المؤمن اخاه نذر لا كفارة له فمن اخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ومنها حسنة شعيب بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد ومنها ما ورد من ان ثلث من خصال المنافقين اذا قال كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان ومنها ما رواه العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله ومن قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله ومنها الروايات المستفيضة المصرحة بان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بان من باع نخلا قد ابّر فثمرته للذى باع الا ان يشترط المبتاع الى غير ذلك وسنذكر بعض اخبار أخر مناسبة للمسئلة فى طى المباحث الآتية ثم المستفاد من الفقرة الاولى والثانية وموثقة اسحق ومضمون المتقدمة لقوله عليه السلام المسلمون (المؤمنون) عند شروطهم وكذا المرويان من العامة وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم الا ما استثنى اما دلالتها على الوجوب فلاستدلال الامام به على وجوب الوفاء فى موثقة اسحق المتقدمة فانها تدل على ان قول رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك انشاء الحكم ومعناه ان المسلمين يجب ان يكونوا ثابتين عند شروطهم لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك ولان المتبادر من استدلاله به يدل على كونه جملة حكمية اى انشائية لا خبرية وصفية الاستثناء المذكور فى اكثرها فان المؤمن لا ينبغى ان يشترط ما يخالف كتاب الله حتى يكون من صفته عدم الوفاء به ومقتضى الوصفية انه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا يفى به وهو كما ترى واما اذا اريد منه الحكم فلا حزازة فيه اصلا ولان المسلمين ليسوا كلهم جميعا بل هذا صفة لقليل منهم فلو كان خبرا لزم الكذب وخروج الاكثر مضافا الى ان قوله الا من عصى الله على تقدير ارادة الوصف مستثنى متصل من المؤمن ومقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط وبه يثبت الحكم المطلوب كما لو اريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعا وان اريد الا من عصى الله فى الشرط بان شرط ما خالف الشرع فهو ايضا لا يناسب الوصف وبهذا وان ثبت كون

الجملة انشائية الا انه بمجرده غير كاف فى اثبات الوجوب كما قيل بل لا بد من ضم ما ذكرنا من استشهاد الامام مع ان فهم العلماء عصرا بعد عصر فى جميع ابواب الفقه واستدلالهم بذلك على وجوب الوفاء اعظم شاهد على ذلك ولم نعثر على من قدح فى ذلك واما ان المراد بشروطهم ما التزموه فلان ذلك معنى الشرط لغة ولم يعرف له معنى فى اللغة الا ذلك والاصل عدمه واما ما ينتفى المشروط بانتفائه فهو مما يستعمل فيه فى العرف فلو سلمنا كونه حقيقة فيه فهو حقيقة عرفية يقتضى الاصل تاخرها مع ان كل ما ينتفى المشروط بانتفائه فهو ملتزم فى تحقق المشروط فيمكن ان يكون المستعمل فيه جزءا ادناه معنى الالتزام هذا مضافا الى ان ما استشهد له به ليس الا مجرد الالتزام ولم يعلم انتفاء المشروط الذى هو العقد بانتفائه بل المعلوم عدم انتفائه فى مقام الاستشهاد وكذا اكثر الاخبار المستعملة فيها لفظ الشرط فان قيل المراد بالالتزام ما جعله الانسان على نفسه بوجه شرعى فلا يفيد فيما انت بصدده من جعل ذلك سببا للزوم الشرعى قلنا المتبادر من الالتزام هو التعهد بذلك مع ان استثناء ما خالف كتاب الله لا يصلح لذلك اصلا لان ما كان كذلك لا يقبل اللزوم الشرعى وكذا شرط عدم الميراث فى بعض الروايات ونحوه فدلالة هذا الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شىء فى ضمن العقد الذى هو مقصودنا تماما لا اشكال فيه اصلا ويدل عليه ايضا الاخبار الثلاثة الموجبة للوفاء بالوعد فان كل ما يلتزم به احد المتعاقدين فى ضمن العقد وعد للآخر يجب الوفاء وكذا رواية عمار وصحيحة محمد والرواية الاخيرة حيث دلت على ان مع الشرط يكون الثمرة للمبتاع وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب فى سائر العقود وباقى الشروط ومن ذلك يظهر امكان الاستدلال باخبار اخر وردت فى موارد خاصة مذكورة فى مظانها فان قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يعد ويلتزم به ولو لم يكن فى ضمن عقد او كان فى ضمن العقد الجائز والظاهر انه لم يقل به احد قلنا نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد وقد صرح به جماعة نعم لما لم يكن وظيفة كتاب المكاسب الا الشرط فى ضمن العقد فخصوا الكلام به واما الشرط فى ضمن عقد الجائز فهو ليس التزاما مطلقا بل التزام على تقدير بقاء مقتضى العقد فكانه التزام بالشرط وهو لا يجب الوفاء به بدون الشرط اجماعا الا انه ليس التزاما حقيقة والشرط فى ضمن العقد اللازم وان كان ايضا كذلك الا انه لما لزم العقد فشرط الالتزام متحقق قطعا ومما يدل على وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد انه يصير جزء من احد العوضين فيصير لازما كسائر اجزائهما اما انه يصير جزء من احدهما فلانه ليس المراد بالعوض الا ما وقع بازاء معوضه فاذا لم يرض احد المتعاقدين بما يعطى عوضا عن متاعه الا مع هذا الشرط فهو ايضا يكون جزء مما هو بازاء متاعه فيكون جزء من عوضه واى فرق بين ما اذا باع فرسه مثلا بغنم وحمار او بغنم بشرط ان يعطيه حمارا ايضا او بشرط ان يفعل له كذا وكونه منفعة غير ضائر لان الثابت انه لا يجوز ان يكون المنفعة فى البيع ثمنا او مثمنا اذا لم يكن بطريق الشرط واما معه فلا دليل على عدم جوازه هذا واعلم انه قد يستدل بهذه الاخبار على اصالة لزوم العقود ايضا وهو محل نظر لان كل عقد وان تضمن نوع التزام الا ان صدق الشرط لغة او عرفا على مثله غير معلوم على ان غاية ما يسلم تضمنه من الالتزام له هو ما لم يفسخ العقد فالالتزام الذى يتضمنه هو التزام لوازم العقد على تقدير عدم ارادة الفسخ واما مطلقا فلا بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد بخلاف غيره من الشروط المصرحة بها فان الاصل عدم تقييد ما يشترط وغايته ومن هذا يظهر السر فى

الحكم بعدم لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا ابطل العقد او انفسخ بالتقايل ونحوه والحاصل ان العقد الثابت المعلوم
حصول الالتزام والشرط مع بقاء العقد وامّا بعد ونحو ذلك غير معلوم وعدم تقييد الشرط بذلك غير مفيد لان وقوعه في هذا
التركيب كاف في احتمال التقييد بل يصلح هو قرينة عليه واذ قد عرفت ذلك علم ان الاصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد
اللازم الى اقوال خمسة الاوّل وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان امتنع المشروط عليه من الشرط اجبر عليه وان لم يمكن
اجباره عليه رفع امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك وليس لاحدهما بدون تعذر الشرط الفسخ الا مع رضاء
الآخر فمع تعذر ذلك فحكمه حكم تعذر تحصيل الشرط وهو ثبوت خيار الفسخ للمشروط له وذهب اليه جماعة منهم شيخنا
الشهيد الثاني في المسالك وصاحب الكفاية بل في السرائر والغنية الاجماع عليه الثاني وجوب الوفاء به على المشروط
عليه وللمشروط له الزامه واجباره ايضا اذا امتنع ولو بالترافع وله الفسخ ايضا وامّا تعيّن الاجبار عليه وعدم جواز الفسخ
بدون رضى المشروط عليه فلا الثالث وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان امتنع فللمشروط له الفسخ دون الاجبار وهو
الظاهر من الدروس قال يجوز اشتراط سائغ في عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخلّ به فللمشترط الفسخ
وهل يملك اجباره عليه فيه نظر انتهى الرابع عدم وجوب الوفاء به على واحد منهما وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة
للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان به الخامس التفصيل المنسوب الى الشهيد ره وهو ان الشرط الواقع في العقد
اللازم ان كان العقد كافيا في تحققه ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد
الرهن ونحوه وان احتاج بعده الى امر آخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا
والحق هو الاوّل امّا وجوب وفاء المشروط عليه بالشرط فلما مرّ من ادلة وجوب الوفاء بالشرط وامّا عدم جواز الفسخ
من احدهما فلكون العقد لازما على ما هو المفروض فيكون الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه الى الآخر الا
ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال الا في صورة تحقق الشرط ولمّا امتنع المشروط عليه فيرجع المشروط له الى
ماله اذا اراد قلنا المفروض ثبوت ايجاب العقد للانتقال وثبوت لزومه ولو كان عقد لم يثبت كونه بنفسه
مؤثرا واحتمل اشتراط تاثيره او لزومه بامر خارجي ايضا كتحقق شرط او تسليم احد العوضين فهو خارج عن المفروض
ونسلّم فيه ذلك ومما ذكرنا ظهر دليل القولين الثاني والثالث وجوابه وامّا الرابع فحجته الاصل وضعف النصوص
عن افادة الوجوب وجوابه تمام ظاهر واستدل الخامس بان اشتراط ما العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول
فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علّق عليه العقد والمعلّق على الممكن
ممكن وانت خبير بان ذلك ايضا مخالف للعمومات وادلة اللزوم يشملهما جميعا هذا كله اذا لم يتعذر الشرط وامّا
اذا تعذّر وكما اذا اشترط تسليم الثمن في يوم معين ولم يؤدّه في ذلك اليوم فظاهرهم في مسائل البيع تخيير المشروط له بين
فسخ العقد وامضائه وذلك الذي سمّوه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط لم يعلم خلاف في ذلك ولكن لم
نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح الا في بعض صور التدليس نعم صرحوا بانتفاء خيار الشرط فيه وهو الخيار
الحاصل بسبب شرط الخيار وهو غير خيار الاشتراط الحاصل بسبب تعذّر الشرط ثم انهم استدلوا على ثبوت الخيار

بان ذلك هو مقتضى الشرط وهو منظور فيه لان هذا انما يتم اذا كان مراد المتعاقدين من الشرط الشرط الاصولي
اي ما ينتفي المشروط بانتفائه وامّا لو اراد منه مجرد الالزام والالتزام فلا مع ان هذا لو تمّ للزم بطلان العقد
لان المشروط لا خيار الفسخ وجعل المشروط اللزوم لا وجه له وقد يستدل على ثبوت الخيار ايضا بان التراضي
في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين اخراج ما لهما من ملكهما
على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع الى ما لهما وفيه ان الظاهر من العقد الرضا
بالانتقال مع التزام الشرط وقد تحقق الالتزام اذ لا يشتمل على غير ذلك وامّا الالتفات الى عدم تحقق الشرط
وعدم الرضا معه فالاصل عدمه ولا يعتبر ذلك الاحتمال في شيء من العقود اجماعا ولذا لو اشترى احد شيئا وقبضه
فتلف بعد ثلثة ايام مثلا لا يحصل له خيار ولا يتوقف انه لم يعلم اخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم الا مع عدم
التلف في هذه المدة مع انه لو التفت الى هذا الاحتمال او علمه حين العقد لم يرض بالشراء والحاصل ان الملتفت
اليه في العقود من المقصود انما هو ما يستفاد من اللفظ فاذا دل لفظ على التراضي بالنقل مع التزام شيء يحكم بالرضاء
مع ذلك الالتزام وامّا انه لو لم يتحقق ما التزم به فهو امر خارجي لا دخل له بالعقد واي فرق بين هذا الشرط وبين
ما اذا باع شيئا بشيء آخر ليسلمه المشتري بعد مدة ونقص قيمة ذلك الثمن عند التسليم نقصانا كثيرا او باعه
بثمن الى مدة ومات المشتري في تلك المدة ونقل المبيع الى غيره ولم يخلف شيئا وامّا اصالة عدم التراضي الا
مع ملازمة الشرط فهي مدفوعة بما هو الظاهر من اللفظ وهو الرضاء مع التزام الشرط وقد تحقق وهذا الظهور
معتبر بالاجماع القطعي والا لم يسلم عقد لاحد بل لو منع ظهور ذلك ايضا نقول يكفي الاجماع المقطوع به في
ذلك وظهر من ذلك ان مقتضى القاعدة اصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط ايضا وانه لا اجماع عليه في جميع
موارد الشرط وان احتمل تحققه في بعض الموارد ولكنه خارج عن مطلوبنا هنا فانه لو دلّ دليل من اجماع او غيره
على ثبوته في بعض الموارد يتبع ذلك والمقصود هنا بيان الاصل وامّا ذكر حكم الجزئيات فبيانه في مطاوي
الكتب الفقهية ثم ان ما ذكرنا انما هو اذا لم يكن الشرط من باب التعليق وامّا اذا كان منه اي شرط تعليق اللزوم
على امر حين العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد منزلا موقوفا على اتيان المشروط عليه بالشرط [illegible]
كان يقول بعتك هذا بمائة درهم تعطينها في راس الشهر بشرط خيار الفسخ مع عدم العطاء فيه فلا كلام فيه وهو يرجع
الى شرط الخيار ويجب الحكم به بمقتضى العمومات وليس من الخيار الناشئ من الاشتراط فان قيل تلك العمومات تعارض
دليل لزوم العقد الذي يتضمن الشرط بالعموم من وجه قلنا اذ لا مرجّح فالاصل عدم اللزوم فيثبت الخيار من هذه
الجهة هذا ثم ان من مسائل الشرط انه قد ذكرت ان الشرط في العرف يطلق على الالزام وعلى الالتزام وعلى ما ينتفي المشروط
بانتفائه وعلى هذا فاذا قال البائع مثلا بعتك هذا بدرهم بشرط ان تؤديه راس الشهر او شرطت ذلك عليك فيمكن
ان يكون المعنى الزمته وان يكون جعله مما ينتفي استمرار العقد بانتفائه فعلى ايهما يحمل قلنا وان كان كل
منهما محتملا الا ان العقد يكون باقيا على لزومه اذا اراده كل من المعنيين بالنسبة الى الاصل متساوية

واما لانه عدم وجوب الوفاء كما هو مقتضى الاول معارض مع عدم ثبوت الخيار كما هو مقتضى الثاني فيبقى اصالة لزوم البيع
باقية بحالها مع ان الثاني لا يمنع عن وجوب وفاء ايض وهو وجوب الوفاء بمقتضى شرط الخيار مضافا الى انه محتاج
الى تقدير المشروط وهو ايض خلاف الاصل والحاصل ان مقتضى ادلة لزوم البيع لزومه مطلقا خرج ما علم شرط الخيار فيه
فبقي الباقي على اللزوم تتمة قال الشهيد في قواعده كل شرط تقدم العقد او تاخر فلا اثر له وقد يظهر اثره في مواضع
وعد مواضع فليلاحظ اقول مراده ان الشرط الذي يعتد به هو الذي يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزء
منهما وقد قيل ان المشهور ذلك بل قيل الظاهر عدم الخلاف في ذلك نعم يظهر من الشيخ في النهاية الاكتفاء
بما ذكر بعد العقد واوله السيد محمد في شرح النافع على ما ذكر بعد الايجاب وهو بعيد غاية البعد وابقائه على
ظاهره لا ضير فيه ويمكن ان يكون التخصيص بما بعد العقد لاجل ان العقد الخالي عن الشرط المتاخر عن الشرط ظاهر
في ذهابهما عن الشرط فلا يجب الوفاء به اجماعا او يكون ذلك مخصوصا بالنكاح وقد دلت الاخبار على ان الشروط
التي قبل النكاح يهدمها النكاح فهي خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط بالدليل ثم اقول ان مقتضى العمومات المتقدمة
وجوب الوفاء بالشرط مط سواء كان قبل العقد او بعده بل لو لم يكن عقد ايض الا فيما كان شرطا للخيار المستلزم للعقد
مقارنا للشرط او قبله او بعده وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالاجماع واما غيره فلا دليل على خروجه بل الاخبار
الكثيرة مصرحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج وتاويله الى ما بعد الايجاب تاويل بلا دليل والاجماع على عدم
تاثير الشرط المتقدم او المتاخر او المتقدم خاصة كما قيل غير ثابت كيف والشيخ مخالف في المتاخر ويظهر من بعض
اخر التردد فيه ايض وقد وقع في كلام بعضهم لزوم الوفاء بالشرط بما اشترط من غير تقييد بالمقارن للعقد وقد صرح
جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مط وجعلوا الخلف معصية ولا شك ان كل ما يلتزم به وعد مع انه لو ثبت اجماع على عدم تاثير
المتقدم او المتاخر فيمكن ان يكون في جعل العقد منزلة لا عند الامتناع من الشرط او تعذره حيث انهم يستدلون عليه بصيرورته
جزء العوض وبانه موجب الشك في التراضي مط وامثال ذلك وهو كذلك وبالجملة مقتضى العمومات وجوب الوفاء بكل ما يلتزمه
انسان لغيره وبعده ولم يظهر اجماع على خلافه فيجب اتباعه وان كان لما وقع في ضمن العقد لوازم ليس لغيره كالتاثير في
تزلزل العقد على وجه عند جماعة وايجابه ابطال العقد في بعض الصور **المبحث الثالث** في بيان ما يجوز من الشرط و
ما لا يجوز وجملة ما ذكروا عدم جوازه ووقع التعبير عن غير الجائز في عباراتهم اربعة الشرط المخالف للكتاب والسنة
والشرط الذي احل حراما او حرم حلالا والشرط المنافي لمقتضى العقد والشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين اما
الاول فعدم الاعتداد به مجمع عليه وفي المستفيضة تصريح به اما الاخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف كتاب الله
فقد مرت واما الدالة على عدم الاعتداد بما خالف السنة فمنها مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله ع في امرأة نكحها رجل فاصدقته
المرأة واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق قال خالف السنة وولى الحق من ليس من اهل الحق وقضى ان على الرجل الصداق
وان بيده الجماع والطلاق وتلك السنة ومنها رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع وهي قريبة من سابقتها ايض ومنها مرسلة مروان
بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تقول في رجل جعل امر امرأته بيدها قال فقال ولى الامر من ليس اهله وخالف السنة

ولم يجز النكاح ثم المراد بشرط خالف الكتاب او السنة ان يشترط اي يلتزم امرا مخالفا لما ثبت من الكتاب والسنة عموما
وخصوصا ومناقضا له والحاصل ان يثبت حكم في الكتاب او السنة وهو يشترط ضد ذلك الحكم وخلافه اي يكون المشروط
امرا مخالفا لما ثبت في احدهما سواء كان من الاحكام الطلبية او الوضعية وذلك كما انه ثبت من الكتاب والسنة ان
امر المرأة ليس بيدها فيشترط ان يكون امرها بيدها او ثبت ان الطلاق بيد الزوج فيشترط ان لا يكون الطلاق بيده وثبت
ان الناس مسلطون على اموالهم فيشترط ان لا يكون مسلطا على امواله او على مال معين منه وثبت ان الخمر حرام فيشترط ان
يكون حلالا او ثبت ان المال المشتبه حلال فيشترط ان يكون مال المشتبه حراما او ثبت ان النظر الى وجه حلال فيشترط
ان لا يكون حلالا او ثبت ان المبيع للمشتري والثمن للبائع فيشترط ان لا يكون له الى غير ذلك واما اشتراط ان لا يتصرف المشتري
في المبيع مدة معلومة فهو ليس مخالفا للكتاب او السنة اذ لم يثبت فيهما تصرفه حتى يكون شرط عدم تصرفه شرطا مخالفا لاحدهما
بل انما يثبت جواز تصرفه والمخالف له عدم جواز تصرفه فلو اشترطه يكون باطلا واما اشتراط عدم التصرف فهو ليس مخالفا للكتاب و
السنة فان قلت ثبت من الكتاب والسنة جواز التصرف فيما يشتريه والشرط يستلزم عدم جوازه فهو ايض مخالف للكتاب والسنة قلت
لا نم ان الشرط يستلزم عدم جواز التصرف لان المشروط هو عدم التصرف دون جوازه نعم ايجاب الشارع العمل بالشرط يستلزم عدم
جواز التصرف وليس المستثنى في الاخبار شرطا خالف ايجابه او وجوبه كتاب الله او السنة بل شرطا خالف ذلك الشرط الكتاب والسنة
والشرط هو عدم التصرف فان قلت هذا يصح اذا كان الشرط في المستثنى بمعنى المشروط واما اذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون المعنى
الا التزام خالف الكتاب والسنة فيكون شرط عدم التصرف ايض كذلك لان التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب والسنة
قلنا لا نم ان التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به وهذا واما اشتراط فعل شيء ثبت حرمته
من الكتاب والسنة او ترك شيء ثبت وجوبه او جوازه منهما فهو ليس شرطا مخالفا للكتاب والسنة اذ لم يثبت من الكتاب
والسنة فعله او تركه بل حرمة فعله او تركه ولكن يحصل التعارض بين ما دل على حرمة الفعل او الترك وبين ادلة وجوب
الوفاء بالشرط فيجب العمل بمقتضى التعارض كما ياتي الاشارة اليه واما الثاني اي الشرط الذي احل حراما او حرم حلالا
فعدم الاعتداد به ايض منصوص عليه في موثقة اسحق بن عمار المتقدمة فلا اشكال في عدم الاعتداد به انما الاشكال
في فهم المراد منه حيث ان كل شرط يوجب تحريم حلال او تحليل حرام فان اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال وكذا
اشتراط عدم اخراج الزوجة من بلدها واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام فان الفسخ لولا الشرط كان حراما وهكذا
ولذا ترى انه قد وقع كثير من الاصحاب في حيص وبيص من تفسيره فمنهم من حكم باجماله ومنهم من فسر تحريم الحلال وتحليل الحرام
بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعي وقيل المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك
باصل الشرع من دون توسط العقد واستشهد لذلك باتفاقهم على صحة شرائط خاصة يكون منافيا لمقتضى العقد كاشتراط
عدم الانتفاع مدة معينة وسقوط خيار المجلس والحيوان وما شاكله ولا ريب ان قبل الشرط بمقتضى العقد يحل الانتفاع
مط والرد في زمان الخيار ويحرم بعده فقد حرمت الشروط ما كان حلالا بتوسط العقد قبله وعلى هذا فالضابط
في الشروط التي لم تحرم الحلال باصل الشرع وبالعكس هو الجواز الا ان يمنع عنه مانع من نص او اجماع ولا يجوز ان

التفسير تخصيصا بلا دليل وتقييدا بلا مقيد لظهور ما في الثاني من مخالفة الواقع فانه يوجب الفرق بين اشتراط سكنى البائع في دار باعها في مدة معينة وبين اشتراط سكناه في دار اخرى للمشتري غير الدار التي في تلك المدة وجواز الاول وعدم جواز الثاني به وليس كذلك وكذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع مدة بالمبيع وبين عدم الانتفاع بغيره مما هو من مال البائع او المشتري لا وجه له وابعد منهما واظهر فسادا ما قيل من ان الظاهر من تحليل الحرام وتحريم الحلال هو تاسيس القاعدة كل وهو تعلق الحكم بالحل او الحرمة مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع والتزويج والتسري مثلا امر كلي حلال والتزام تركه مستلزم لتحريمه بل وكذلك جميع احكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها وانما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه هو ان يحدث قاعدة كلية ويبدع حكما جديدا فقد اجيز في الشرع البناء على الشروط الا شرطا اوجب ابداع حكم كلي جديد مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيار في الجماع والطلاق بيد الزوجة وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء وفيما لو شرطت عليه ان لا يتزوج عليها فلانة او لا يتسرى بفلانة خاصة اشكال انتهى فان الفرق بين الكلي والجزئي مما لا شاهد عليه ولا دليل فان التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمته على ما ذكره كما يشير اليه قوله والتزام تركه يستلزم تحريمه سواء كان كليا ام جزئيا فتخصيص المراد من تحليل الحرام وعكسه بالاول مما لا وجه له اصلا وكل هؤلاء اخطأوا الطريق في فهم الحديث مع انه ظاهر على فهمي القاصر غاية الظهور كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالف الكتاب والسنة والحاصل ان عبارة الامام ع هكذا ان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما وفاعل حرم واحل هو الشرط فالمستثنى شرط حرم ذلك الشرط الحلال او احل الحرام وهذا انما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال وحلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فانه لو قال بعتك هذا وشرطت عدم جواز التصرف في المبيع او حرمته او حلية النظر الى وجه زوجتك يكون الشرط حرم الحلال واحل الحرام بخلاف ما لو قال وشرطت عدم التصرف في المبيع فان الشرط لم يحرم التصرف نعم لو اجاز الشارع ذلك الشرط فاجازته وايجاب الشارع الوفاء به حرم الحلال ولم يقل الا شرطا حرم ايجابه حلالا والتفصيل ان معنى قوله المسلمون عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما اما ان الا شرطا حرم وجوب الوفاء به شرعا الحلال وبالعكس او شرطا حرم نفس ذلك الشرط الحلال وبالعكس والاول مخالف لظاهر العبارة لاحتياجه الى التقدير مع ايجابه المناقضة ذلك مع ما استشهد به الامام عليه السلام في موثقة منصور لحلية عدم الطلاق والتزويج بل يلزم كون الكل لغوا او ينحصر مورده في قوله المسلمون عند شروطهم باشتراط الاتيان بالواجبات واجتناب المحرمات والحكم بوجوب ذلك بل بتعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغوا جدا فيبقى الثاني وهو الموافق لنظم الكلام فيكون المعنى الا شرطا حرم ذلك الشرط الحلال وذلك بان يكون المشروط هو حرمة الحلال فان قيل اذا اشترط عليه عدم فعل لا يرضى بفعله فيجعله حراما عليه قلنا لا نريد ان معنى الحرمة في قوله الا شرطا حرم طلب الترك ولو من المشترط بل جعله حراما واقعيا اي مطلوب الترك

شرعا حتى يكون المشروط هو كون الفعل حراما عليه في نفس الامر ولا شك ان شرط عدم فعل بل هو محض اخر من فعله لا يجعله حراما كما انه شرعيا فان قيل الشرط بنفسه مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعا فلا يحرم ولا يحلل قلنا ان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيين واقعا فهو كذلك وان اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيا بحكم الشرط فهو ليس كذلك بل حكم الشرط ذلك وهذا معنى تحريم الشرط وتحليله وعلى هذا فلا اجمال في الحديث ولا تخصيص بكون الشرط في ذلك النذر والعهد واليمين فانه لو نذر واحدا او عاهد او حلف ان لا يأكل المال المشتبه ينعقد ويكون صحيحا ولو نذر او عاهد او حلف ان يكون المال المشتبه عليه حراما شرعا او يحرم ذلك على نفسه شرعا لم ينعقد ثم انك لو تتبعت الاخبار الواردة في الشروط المجوزة والممنوعة تجدها باسرها منطبقة على هذا المعنى الذي ذكرنا لهذا الحديث و لمخالفة الشرط للكتاب او السنة ثم ان الشرط المحرم للحلال وعكسه اخص مطلقا من مخالف الكتاب والسنة لصدق الاخير على مخالف الاحكام الوضعية ايضا كنفي كون الجارية ميراثا ولذا ابطل الامام ع شرطهم وقد صرح عليه السلام ببعد جواز شرط يخالف الحكم الوضعي في رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في رجل تزوج امرأة وشرط لها ان هو تزوج عليها امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم الحديث يعني الحكم الذي وضعه الله سبحانه قبل حكمكم وهو ان الطلاق بيد الزوج وفي رواية ابراهيم بن محرز قال سأل ابا جعفر ع رجل وانا عنده فقال رجل قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله يقول الرجال قوامون على النساء ليس هذا بشيء واما شرط عدم التزويج على المرأة والتسري مطلقا فهو ليس مخالفا الكتاب والسنة بل شرط عدم اباحته او استحبابه مخالف لهما لان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع على الرخصة وكذا شرط فعل مرجوح او ترك مستحب ليس مخالفا لهما ولا مما حرم حلالا او احل حراما سواء كان على سبيل الاستمرار او مرة او اكثر نعم لو شرط اباحة المكروه او المستحب او عدم كراهته او استحبابه لكان ذلك مخالفا للكتاب والسنة نعم لو شرط فعل ما ثبت مرجوحيته بالكتاب او السنة تحريما او كراهة او ترك ما ثبت رجحانه بهما اما وجوبا او استحبابا يحصل التعارض بين ما دل على ذلك من الكتاب والسنة وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط واللازم فيه الرجوع الى مقتضى التعارض والترجيح ومن ذلك شرط شرب الخمر واكل الميتة فان الشرب والاكل ليس مخالفا للكتاب والسنة بل حليتهما مخالفة لهما ولكن يحصل التعارض بين ما دل على حرمتهما وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط والاجماع رجح جانب الحرمة وما لم يكن فيه مرجح يعمل بما يقتضيه القواعد والاصول ثم لو جعل هذا الشرط ايضا من اقسام المخالف للكتاب والسنة كما يطلق عليه عرفا ايضا لم يكن بعيدا ولا يتفاوت لاجله واعلم ان مما ذكرنا في معنى الشرط المحرم للحلال وعكسه يظهر معنى الحديث المشهور كل صلح جائز الا ما حرم حلالا او احل حراما ايضا ويرتفع عنه الاجمال

الشرط المنافي لمقتضى العقد

واما الثالث وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد فتحقيقه يحتاج الى بيان مقتضى العقد فنقول ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته من حيث هو من غير احتياج الى جعل الشارع ذلك مترتبا عليه فهو كل امر لا يتحقق العقد بدونه بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لغة او عرفا او شرعا وذلك كما ان البيع عرفا نقل الملك الى الغير بعوض فلو لم ينتقل المبيع الى المشتري ولا الثمن الى البائع لا يكون بيعا عرفا وكذا

لو انتفى احدهما لان نفي الجزء يستلزم انتفاء الكل او لكن من مقتضى ذاته بل رتّبه الشارع على ذلك العقد من حيث هو و
جعله من مقتضياته وهو كل امر رتّبه الشارع على ذلك العقد من حيث هو وجعله مقتضيا بالكسر له وان امكن تخلّفه بدونه
كترتّب الشارع خيار المجلس والحيوان على البيع ووجوب النفقة على النكاح الدائم وعدم اللزوم قبل التصرف على الهبة وقد لو
واما الامور الخارجية اللاحقة بالعقد شرعا من غير كونها متولدة منه مترتبة عليه من حيث هو فليست من مقتضيات العقد كجواز
التزويج على المرتد والترتّب عليهما ثم كلّ من قسمي المقتضي للعقد بصيغة المفعول على نوعين لانه اما يكون مقتضيا بلا واسطة كما مرّ او
بواسطة او وسائط كالتسلّط على المبيع الذي هو من مقتضيات انتقال المبيع الذي هو من مقتضيات البيع وكالانفساخ بسبب
الفسخ الذي هو مقتضى خيار المجلس الذي هو مقتضى البيع وكتسلّط الزوجة على اخذ النفقة الذي هو من مقتضيات وجوب
الانفاق الذي هو مقتضى النكاح وهكذا واذ قد عرفت ذلك فتعلم الشروط المنافية للعقد ووجه عدم الاعتداد بها اما
فيما كان من القسم الاول فظاهر لان الاعتداد به مستلزم لتخلف مقتضى العقد الذي هو معنى عدم ترتّب الاثر عليه
الذي هو معنى الفساد وهو يستلزم عدم الاعتداد بالشرط لما مرّ من الاشارة اليه من ان الثابت من وجوب الوفاء
بالشرط في ضمن العقد انما هو اذا كان العقد صحيحا باقيا مع انه يحصل التعارض بين عمومات الوفاء بالشرط وادلة صحة
هذا العقد فيرجع الى اصالة فساد العقد وعدم لزوم الوفاء بالشرط بل يكون هذا الشرط مخالفا لما دل من الكتاب والسنة
على ترتّب هذا الاثر على هذا العقد فيكون الشرط مخالفا للكتاب او السنة فيكون لغوا واما فيما كان من القسم الثاني فلفساد ضمنه
عمومات الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضي للعقد ولا احد مقتضياته فيحصل التعارض ويرجع الى الاصل بل يكون الشرط
مخالفا لما دل على الثبوت على ما مرّ فيكون مخالفا للكتاب او للسنة فيبطل الّا ان هذا انما هو فيما اذا كان هناك دليل عام
او مطلق على سببية هذا العقد لذلك المقتضي وتولده منه اما لو لم يكن كذلك بل احتمل اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالي
عن الشرط فيحكم بصحة الشرط مثال ذلك انه ثبت خيار المجلس للمتبايعين بقوله البيّعان بالخيار ما لم يفترقا فصار عقد
البيع مقتضيا لهذا الخيار ولاطلاق الخبر يكون ثبوته مطلقا سواء اشترط عدمه ام لا فشرط عدمه مناف لهذا الخبر
باطلاقه بخلاف ما اذا كان دليل الخيار الاجماع مثلا وشك في حال الاشتراط في سقوطه وعدمه فان العقد والثابت
ترتّب الخيار على البيع الخالي من شرط سقوطه واما معه فلا يعلم بل يعمل بعمومات الوفاء ثم ان القسم الثاني من منافيات
مقتضى العقد ما يقال انه من منافيات مكملاته وقد ظهر لك ان ما لا اعتداد به من جهة كونه من منافيات مقتضى العقد
انما هو القسم الاول الذي يقال انه من منافيات مقتضى ذات العقد واما الثاني فعدم الاعتداد به لكونه مخالفا للكتاب
والسنة او كون دليل الاعتداد به معارضا لما دل على عدم الاعتداد به فهو قد يعتد به لدليل آخر كما سنشير اليه ان شاء الله
تعالى واما الرابع وهو الشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين فعدم الاعتداد به لايجابه بطلان العقد الموجب لبطلان
الشرط كما مرّ وسبب تخصيصه به ان الجهل مبطل له ولا يخفى انه يشترط في تأثير هذا الشرط كونه موجبا لجهالة العوض من حيث
هو عوض فلو لم يوجبه لم يؤثر وان حصل الجهل من جهة اخرى ويحصل الاشتباه في ذلك الموضع كثيرا فلو قال بعتك هذا
بمائة دينار الى سنة بشرط انه ان حدث كذا في خلال المدة كان الثمن خمسين دينارا حصل الجهل في العوض من حيث

هو عوض اما لو قال بعتك بمائة دينار الى سنة بشرط انه ان حدث كذا في خلال السنة وهبت لي خمسين دينارا منها
او اسقطتها لم يوجب الجهل في العوض لان العوض هو المائة والشرط هبة بعضها او اسقاطه وذلك لا يوجب جهل
العوض ولو قال بعتك بمائة مؤجلا الى سنة وشرطت انه ان حدث كذا كان الثمن معجلا عنده جاء الجهل في العوض
لو قال بعتك بمائة مؤجلا الى سنة بشرط انه ان حدث كذا اعطيتك الثمن عنده لم يحصل الجهل في العوض مع ان شرط
كون الثمن خمسين دينارا او كونه معجلا مناف لمقتضى العقد ايضا ولو منع كون العقد المتضمن لذلك الشرط مقتضيا لكون
الثمن مائة او مؤجلا يصير الجهل به واضحا ومن ذلك يظهر فساد هذا الشرط ولو قلنا بان الثمن هو الاول والشرط الثاني
وان اوجب التغيير فيه ولكنه من جهة الشرط والثمن الذي هو حقيقة في المثمن لم يحصل التغيير فيه ومن امثلة الشرط الموجب
لجهل العوض بعتك بمائة تومان مؤجلا الى سنة وشرطت كون التومان برائج وقت الاداء ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من عدم الاعتداد
بالشروط المذكورة ووجوب الوفاء بغيرها انما هو من باب تأصيل الاصل وتأسيس القاعدة فيجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل
على خلافه في الموارد الجزئية فقد يدل دليل على وجوب الوفاء بشرط مع كونه مخالفا لبعض ما ينافي عموم كتاب او سنة او الملازم
وح يكون هذا الدليل مخصصا لعموم الاشتراط خالف الكتاب او السنة بل بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط
لا يكون مخالفا للكتاب والسنة ويكون هذا الدليل مخصصا لعموم الكتاب والسنة المنافي لذلك الشرط مثلا دلّ
عموم البيّعان بالخيار ما لم يفترقا على ثبوت الخيار لكل بيّعين فشرط عدم الخيار مناف لعمومه واذا دل دليل على سقوط
الخيار باشتراط سقوطه يدل ذلك الدليل على اختصاص البيّعين بغير المشترطين فلا يكون الشرط مخالفا للسنة وقد يدل
دليل على عدم وجوب الوفاء بشرط لا يخالف كتابا ولا سنة وح يكون هذا الدليل مخصصا لعموم المؤمنون عند شروطهم
تتمة اعلم ان ما مرّ من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع انما هو فيما اذا كان مخالفا لعموم كتاب او سنة او اجماع
او نحوها اما لو لم يثبت العموم بحيث يشمل مورد الشرط فلا يحكم بالمخالفة بل يعمل بعمومات الوفاء كما مرّ في الاشارة
اليه وقد يقال انه مع وجود العموم او الاطلاق ايضا لا يعلم المخالفة لحصول التعارض بينه وبين عمومات الوفاء وفيه ان
عمومات الوفاء مقيدة بقوله الا ما خالف الكتاب او السنة فمفاده ان الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به فلا يشمل المورد
قيل مع انه لو سلّم التعارض فيرجع الى الاصل وهو مع عدم تأثير الشرط لكونه من الاحكام الوضعية التوقيفية وهذا
يتم فيما اذا لم يكن ما ينافيه ايضا كذلك والا فيرجع الى اصل آخر وذلك كما اذا قلنا ان الاصل عدم تأثير اشتراط سقوط الخيار
ولكن الاصل عدم ثبوت الخيار ايضا ويرجع الى اصالة لزوم البيع ويجب على الفقيه تدقيق النظر لئلا يقع في الخطأ البحث
الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط وتحقيقه انه لا ريب في بطلان الشرط وعدم الاعتداد به واما العقد ففيه قولان
البطلان والصحة والحق هو الاول وفاقا للاكثر كما صرح به في كتاب النكاح من المسالك لان العقود تابعة للمقصود و
المقصود هو الامر المركب من الشرط وغيره فاذا بطل الشرط بطل المقصود لانتفاء الكل بانتفاء جزئه والتفصيل انه سبق
في الفائدة الاولى ان ترتّب الاثر على كل عقد يتوقف على قصد انشاء هذا الاثر بسببه وايجاده منه فما لم يقصد ذلك
لم يترتب عليه ذلك الاثر وان كل اثر قصد من العقد لا يترتب عليه ويقع العقد فاسدا وعلى هذا فالعقد المتضمن

الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط

للشرط الفاسد اذا صدر من شخص فالظاهر ان الاثر الذى قصد انشاءه منه هو المركب من التزام هذا الشرط الفاسد فيفسد بفساد جزئه وقصد الجزء الصحيح في ضمنه غير كاف لان قصد الكل لا يكفي في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء مقصودا منفردا لم يترتب عليه حكم ولو لا ظهوره فتغيره ايضا اى انشاء الاثر المجرد عن هذا الالتزام غير ظاهر والاصل يقتضي عدم ترتب الاثر فقصد انشاء الاثر الصحيح الذى هو الموقوف عليه في الصحة غير معلوم وظهور الهيئة التركيبية للصيغة وهي المتضمنة للشرط في قصد الاثر الصحيح وهو المجرد من التزام هذا الشرط غير ظاهر ان لم يكن في خلافه ظاهرا فمقتضى السبب لحصول الاثر غير ثابت فيكون العقد فاسدا لاصالة عدم ترتب الاثر بل لا يبعد الحكم بالفساد وان علم قصد انشاء الاثر المجرد من التزام هذا الشرط لان تلك الهيئة ظاهرة في قصد انشاء المركب وكونها مؤثرة في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم كما يأتي الاشارة اليه في الفائدة الآتية ثم ان هذا الذى ذكرنا هو الاصل والقاعدة وقد يتخلف من جهة الدليل الخارجي فهو يجعل ذلك العقد المتضمن للشرط الفاسد سببا للاثر الصحيح من غير اعتناء الى لزوم قصد ذلك الاثر والله سبحانه هو العالم بحقايق احكامه وشرايعه **فائدة** من القواعد المتداولة في السنة الفقهاء قولهم العقود تابعة للقصود وتحقيق الكلام فيها انه لا شك ان الاصل عدم جميع الاحكام الشرعية حتى يثبت من الشارع طلبية كانت او تخييرية او وضعية ولا ريب ايضا ان ترتب كل اثر على اي عقد كان مخالف للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت من الشارع ومنها العقود والايقاعات لازمة وجائزة لفظية وفعلية كالمعاطاة في البيع على القول بانه مما ثبت بالادلة الشرعية ترتب آثار واحكام عليها ولكن تلك الآثار واحكام انشائية لا يترتب عليها الا مع قصد الانشاء منها وهذا القصد معتبر في تلك العقود والايقاعات اجماعا وبمقتضى الاصل اذ لم يثبت ترتب اثر عليها بدون ذلك القصد والاصل عدم الترتب فلو صدرت بلا قصد او مع قصد الاخبار او قصد آخر لا يترتب اثر عليها قطعا والمراد من قصد الانشاء قصد انشاء الاثر المطلوب من ترتب الاثر على تلك العقود والايقاعات موقوف على قصد انشاء الاثر منها ولا بد في ترتب الاثر من قصد انشاء الاثر الذى رتبه الشارع عليها فلو قصد انشاء اثر آخر كنقل الملك من عقد النكاح او الطلاق منه لا يثمر ثمرا بالاصل المتقدم والاجماع فقصد انشاء الاثر المترتب عليه شرعا مما لا بد منه في ترتب الاثر مضافا الى قصد مورد الاثر من الزوجة المعينة والزوج المعين في النكاح والمشتري والبايع والثمن والمثمن في البيع وهكذا ثم كل اثر يترتب على عقد او ايقاع يتصور له انواع مختلفة وشؤون متشتتة واعتبارات مختلفة كما ان نقل الملك الذى هو اثر البيع يكون لازما ومتزلزلا منجزا ومعلقا على شرط بلا عوض وبازاء عوض مطلقا ومقيدا بمدة نقل للمنفعة بلا انضمامه مع غيره ومع ضم نقل الغير اليه الى غير ذلك ثم لكل نوع وجوه كما ان المتزلزل يكون من الطرفين او من طرف وبازاء عوض يكون بازاء هذا العوض وهذا العوض وهكذا وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الاقسام وغيرها ولما كان الاصل عدم ترتب شيء من الآثار على عقد او ايقاع الا مع دليل دال على الاثر الانشائي فانواع الآثار ووجوهها على ما ثبت ترتبه شرعا وما لم يثبت فيحكم بعدم ترتبه مثلا لم يثبت جواز البيع المقيد بمدة معينة فيحكم بعدم ترتب نقل الملك الى مدة خاصة على عقد البيع فلو قصده يكون البيع باطلا وكذا البيع بلا عوض او النكاح الدائم بعوض وكذا الاثر المعلق نعم قد يكون

الاثر المترتب عليه شرعا متعددا انواعا وشؤونا دون جهة فردا كما ان نقل الملك يكون متزلزلا وثابتا وبازاء هذا العوض وبازاء ذلك والمتزلزل من الطرفين ومن الطرف الواحد ولا زمان مدة مع تزلزله بعده وهكذا وكل هذه الوجوه آثار مترتبة على عقد البيع اى على البدل ح لا بد من ترتب احد تلك الآثار عليه من قصده فلو قصد واحدا منها يترتب عليه ذلك خاصة ولا يترتب عليه غيره لما عرفت من اقتضاء الاصل والاجماع لزوم قصد كل اثر في ترتبه على العقد ويظهر الفائدة فيما اذا ظهر عدم تحقق بعض شرايط المقصود فيبطل العقد وهذا هو مرادهم من قولهم العقود تابعة للقصود اى يترتب على العقود من الآثار الممكنة ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها ما هو المقصود للمتعاقدين دون غيره ثم لا يخفى ان العقد الذى يترتب عليه انواع او افراد من الآثار على التبادل لا يخلو اما ان يتصرف مطلقه على بعض انواعه خاصة عرفا او شرعا ولا يفهم منه غيره الا بضم ضميمة او لا يتصرف الى بعض خاص فالاول كعقد البيع المنصرف حين خلوه عن شرط الخيار الى اللازم وقوله بعتك قفيزا من هذه الصبرة بدرهم حيث ينصرف الى القفيز والدرهم المطلقين والثاني كقوله انكحت بنتي فاطمة ابنك محمدا اذا كانت له بنتان مسماتان بفاطمة وله ابنان مسميان بمحمد فان كان الاول فان ذكر العقد مطلقا وقصد ما ينصرف اليه او مقيدا وقصد المقيد فلا اشكال وان اطلق وقصد المقيد او قيد وقصد المطلق فيحصل الاشكال كما اذا قال بعتك قفيزا من هذه الصبرة بدرهم وقصد قفيزا خاصا من بر خاص بدرهم معين من غير اصطلاح على تسميته بذلك المعين بهذا الاسم حتى يصير من باب تسمية السر والعلانية او قصد مع ذلك الخيار الى مدة ايضا والموافق للاصل بطلان العقد لعدم ثبوت ترتب الاثر المقصود على هذا اللفظ بضم القصد وان ثبت في موضع بدليل صحته فهو المخرج عن الاصل وان كان الثاني من الطرق في العقد وقصد احد الفردين فهو والا فيبطل العقد ايضا لعدم امكان ترتب الاثرين وبطلان الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان المعتبر كما عرفت وان كان هو القصد ويتعذر الاطلاع العلمي عليه غالبا الا ان الشارع اقام الالفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور مقام العلم بالاجماع القطعي بل الضرورة الدينية وعلى هذا وان كان الاصل عدم ترتب الاثر الا مع العلم بقصد ذلك الاثر الا انه يكفي بما هو ظاهر فيه من الالفاظ اجماعا قطعيا فلو قال بعتك هذا بدرهم وادعى قصد نقل الملك في مدة خاصة ابطالا للبيع لم يسمع دعواه بمجردها وان كان الاصل عدم الانتقال الا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية مصدقة لدعواه فيبطل البيع لعدم الاجماع على الحكم بالصحة وقصد الصحيح وذلك كما اذا قال بعتك هذا بدرهم على ان تكريني دابتك هذه يوما فظهرت الدابة ملكا لغير المشتري فيحكم ببطلان البيع لان هذا الكلام ظاهر في ان الاثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم منضما مع الاكراء لا مطلقا ولا اقل من تساوي الاحتمالين في مثل هذا التركيب لم يعلم منه قصد البيع بالدرهم منفردا والى هذا يشير كلام من قال ان المعتبر من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان ولا يكفي في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الآخر فانه يحتمل وجوها كثيرة ولم يذكر في متن العقد وجه منها ولم يتعين فحكمه حكم المطلق فان كان المطلق منصرفا الى وجه خاص تعين والا فيبطل والمعتبر هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد اى قصد منه هذا النوع من الانشاء وتلقي به لانشاء ذلك النوع ولا يكفي في ذلك كون المطلوب ذلك او كون هذا القصد باعثا وسببا للعقد من غير ان يكون التلقي بالعقد ايضا لانشاء ذلك بحيث يكون هذا ايضا من آثار العقد

ومن هنا حصل الوهم لبعضهم في كثير من المقامات كما اذا اتفقا على ان يبيع احدهما داره للاخر ويبيع الاخر بستانا للاول ابضا فباع الاول واشترى الاخر بعد انقضاء خيار المجلس او باع الاخر وظهر بستانه مستحقا للغير او فسخ ثانيا بغبن ونحوه حيث توهم ان هذا الاتفاق قرينة حالية على ان المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين وبيع البستان وفيه ان ذلك لا يصلح قرينة لارادة ذلك من قوله بعتك داري بمائة دينار مثلا وقرينة على عقد القلب بذلك وتحييره في القلب لا على ان المراد من بعتك داري بمائة ذلك حتى يكون ذلك جزء من الثمن ايضا ويقع بيع الدار على المائة وبيع البستان المقصود منه ليس الا بيع الدار بمائة والخمر عنده والمعقود عليه على انه ايضا يبيع بستانه وهذا التحير في العقد سبب لبيع الدار وتأثير ذلك التحير في بطلان عقد بيع الدار او خيار الفسخ لا وجه له مع كون الاصل في البيع اللزوم وعدم ثبوت اشتراط غير قصد انشاء الاثر المطلوب من اللفظ وقد حصل وتوهم انه قد يغتر بايع الدار كثيرا مدفوع بانه ضرر اقدم نفسه عليه ووقع فيه بتقصيره في نفسه الاحكام حيث لم يبين انه لا يلزم على المشتري بيع بستانه وقد يبيع ويفسخ بخيار او يظهر مستحقا للغير فكان يجب عليه علاج ذلك اولا وقد اغمض الفقهاء عن مثل الضرر الواقع بتقصير المتضرر في نفس المسئلة في كثير من المواضع ومن هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة على العقد والا لما رضي به كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع مع ظن ان لها قسما ونفقة ولكنها لم تذكر ذلك سيما اذا كان التمتع بشيء قليل في مدة طويلة فيستشكل بان العقود تابعة للقصود وما قصده هو تزويجها للرجال كونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانه غير مقصود وفيه ما ذكرنا من انه لم يقصد ذلك من العقد ولم يرد من قوله زوجتك ان وجب عليك النفقة وان اراد ذلك في العقد بطل واتما قارن قصد ايجاد التمتع اعتقادا غير مطابق للواقع وهذا مراد من دفع هذا الاشكال بان الذي يفيده الدليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد اعني ان الماهية المطلقة يحكم بحصولها في ضمن ما قصد من افرادها واقسامها الا ان كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات الخارجية والاحكام اللاحقة لابدان بعلمها ويعتقدها ويقصدها في العقد ومع اعتقاد خلافها وعدم القصد اليها لا يصح العقد والا فيلزم بطلان اكثر العقود فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم فان الغالب سيما اهل الرساتيق انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل التكسب ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض بتزويجها ابدا وكذلك الزوجات بل وكذلك الامر في العايب التي لا توجب الفسخ شرعا الى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض ولم يتأمل في شيء من ذلك احد من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد والحاصل ان اعتقاد ترتب بعض الاحكام والآثار على شيء من الاسباب الشرعية مما لم يرد من الشرع او قصد بعض الاحكام لا من خصوص العقد او اعتقاد ان احد المتعاقدين او غيره يفعل امرا آخر ولم يفعله لا يوجب خروج اصل ذلك السبب من السببية فان اصل السببية ثابت من الشرع وذلك الاعتقاد لا يوجب تغييرا في ماهية السبب وجعله شيئا آخر ثم لا يخفى ان ما ذكروه من ان العقود تابعة للقصود انما هو على سبيل الاصل والقاعدة على ما عرفت فيمكن ان يتخلف في بعض المواضع لدليل خارجي كان يحكم الشارع بصحة عقد مع فساد شرطه فنقول ان ذلك خارج عن القاعدة بالدليل ويحكم بان سبب الاثر

هو هذا العقد مع قصد الانشاء وهو علامة لتحقق هذا الاثر ولا يشترط فيه قصد الاثر الخاص فلا تغفل عائدة اذا كان لفظ مشتقا من مبدء كاضرب من الضرب ولم يعلم انه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقا او من المذكر فهل يحمل على الاول او يختص الحق التوقف لان المبدء وان كان عاما الا ان الهيئة موضوعة قطعا والموضوع له كما يحتمل ان يكون طلب الضرب عاما مطلقا يحتمل ان يكون طلب ضرب خاص ونسبة الاصل اليهما على السواء فيتوقف ويرجع في الاحكام الى ما هو مقتضى الاصل وكذا اذا شك في انه هل هو موضوع لطلب مطلق الضرب او نوع خاص منه كالضرب بالسيف لتحقق الهيئة التي هي المعنى الحقيقي للمبدء في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية نعم لو شك في انه هل هو موضوع لطلب الضرب الحقيقي او المجازي كالقتل فلكم اراده الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق والتفصيل ان ما يشتق من مبدء يشتمل على المعنى المبدئي وعلى امر زائد فيه فالتشكيك اما في تغيير ذلك المعنى المبدئي او في ذلك الشيء الزائد فالاول كما اذا شك في ان معنى اضرب هل هو طلب الضرب او القتل مجازا والثاني كما اذا شك في ان معناه هل هو طلب الضرب المطلق من المذكر او الاعم فان كان الاول فمقتضى قضية الاشتقاق عدم التغيير والا لم يكن مشتقا من ذلك المبدء وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فلما لم يكن ذلك الامر الذي زيد في المشتق معلوما ولم يتحقق فيه اصل فيجب فيه التوقف ومن هذا القبيل لفظ الميتة حيث انها اسم لذات ثبت لها الموت فاذا شك في انها هل هي مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان كان فيحكم بثبوت كل حكم علق عليها للغير الانسان لكونه يقينيا وينفى في الانسان بالاصل ومنه لفظ القطعة فانها اسم لجزء قطع من الكل فاذا شك في انها هل هي كل جزء قطع منه او جزء كبير منه يصدق عليه القطعة عرفا فيحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه عائدة الحمل اما حقيقي او مجازي والمراد بالحمل الحقيقي الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي حقيقة سواء انحصر اتحاد المحمول فيه مع هذا الموضوع نحو الانسان حيوان ناطق او لم ينحصر نحو زيد انسان والمراد بالحمل المجازي اتحادهما فيه مجازا نحو زيد اسد ثم القضية الحملية حقيقة في الحمل الحقيقي لانه المتبادر منها عند الاطلاق وهل هو حقيقة في الحمل الانتصادي الذي هو حمل المساوي على المساوي ام لا بل يشتمل حمل الاعم على الاخص ايضا الظاهر هو الثاني لعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان هذا معنى الهيئة واما الموضوع والمحمول فمقتضى الاصل فيهما ارادة المعنى الحقيقي من كل منهما فمعنى زيد انسان ان ما هو المعنى الحقيقي لزيد متحد في الوجود الخارجي حقيقة مع ما هو المعنى الحقيقي للانسان وعلى هذا فيكون قولك ضرب فعل مجاز في الموضوع لارادة اللفظ منه وهو غير معناه الحقيقي وقولك زيد اسد مجاز في المحمول اذا اريد من الاسد الرجل الشجاع ومجاز في الهيئة اذا اريد منه الحيوان المفترس وكذا يكون القضية الحملية في بيان معاني اللغات مجازية في الموضوع لان المراد من قولك الصعيد هو التراب ان لفظ الصعيد موضوع للتراب فالمحمول هو الموضوع المقدر واريد من الموضوع في الكلام لفظه وهو ليس معنى حقيقيا له ولا يتوهم انه لو كان المعنى ان المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي لان معنى قولك المعنى الحقيقي للصعيد ان المعنى الحقيقي للفظه فيوجب تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحمول مع ارادة اللفظ الذي هو ايضا مجاز من كل منهما اذا عرفت في اللغة علم

[illegible]

اذا ورد قضية حملية في كلام الشارع تقتضي اصالة الحقيقة ان يراد من كل من الموضوع والمحمول والمبتدأ الحقيقية الا اذا كان هناك دليل على التجوز في شيء منهما ويلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع احكام المحمول للموضوع الا مع دليل التجوز فاذا صدر من الشارع قضية حملية فتصور على وجوه الاول ان يعلم ان المراد بالموضوع والمحمول معناهما الحقيقيان وان المراد بالحمل الحكم باتحادهما خارجا وكون الموضوع عين المحمول او مساويا له نحو الصلوة واجبة حيث ان معناها الحكم بكون الاركان المخصوصة مصداقا لذات ثبت لها الوجوب ومتحدة معها والحكم ح ظاهر فيحكم بثبوت كل حكم للواجب من حيث هو واجب للصلوة والثاني ان يعلم انه ليس المراد من الجميع الحقيقة نحو الطواف بالبيت صلوة حيث نعلم عدم اتحاد معنييهما حقيقة بل المراد بالصلوة والطواف اتحاد حكمهما على سبيل التجوز او الحذف او المراد بالحمل الحمل المجازي ونحوه المذي بمنزلة ونحو ذلك مما نجد ان فيه هو الذي يعبرون عنه بالشركة المبهمة فان كان هناك مجاز شايع ينصرف اليه والا فقيل بالانصراف الى الجميع لعدم المرجح وبطلان اللغو والاغراء وقيل بالتوقف لعدم دليل على التعيين ولزوم الاغراء انما يكون لو اريد من هذا الكلام الافهام تفصيلا وهو ممنوع لجواز ان يريد منه نوع اجمال ويكون التفصيل موكولا الى غيره ومن هذا القبيل جميع العمومات المطلقات المخصصة والمقيدة بالقرائن المنفصلة والمجازات كذلك ولولا جواز مثل ذلك الاجمال في الكلام لبطل اكثر العمومات والمطلقات والمجازات فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كانت هناك قرينة ولو منفصلة على التعيين او الترجيح والا لزم المحذور قلت قلنا يوجد مثل ذلك في كلام الشارع مما لم يعلم من الخارج اتحاد الموضوع والمحمول في حكم من الاحكام الشرعية فيكون هو دليلا او قرينة على التعيين والترجيح مع ان وجود المجمل في كلمات الشارع غير عزيز وفي القرآن محكم ومتشابه وفي اخبارهم محكم كمحكم القرآن ومتشابه كمتشابهه فالمحذور انما يلزم لو علم ان الغرض من هذا الكلام افهام التفصيل ومن اين يعلم ذلك مع ان الاحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة وقصد الاجمال ممكن والثالث ان لا يعلم شيء منهما وله اقسام احدها ان يعلم للمحمول معنى وعلم عدم صحة الحمل الحقيقي في ذلك المعنى وشك في انه هل وضع الشارع هذا اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع ولذا حمله عليه بل قد يحتمل ان يكون ذلك الحمل اخبارا عن الوضع او اريد بالمحمول معنى مجازي يصح الحمل عليه او تجوز في الحمل نحو الفقاع خمر اذا علمنا ان الخمر في اللغة او العرف مخصوص بما يتخذ من العنب والحكم ح التوقف كما يشبه وعدم اثبات حكم منه الا مع شيوع تجوز او حكم ينصرف اليه لان كلا من الوضع والتجوز في المحمول او الحمل مخالف للاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل على تعيين شيء منهما واما كون ذلك اخبارا بالوضع فمع كونه خلاف وظيفة الشارع كما قيل ومع احتياجه الى التجوز بان يراد من الخمر هذا اللفظ محتاج الى التقدير كما مر وثانيها ان لا يعلم للمحمول معنى مبينا ولكن تردد بين معنيين او اكثر يصح الحمل الحقيقي في احدهما دون غيره نحو الشهيد ميتة حيث لا يعلم ان الميتة هل هي موضوعة لمطلق ما خرج روحه او تختص بغير الانسان ولما كان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيجب ان يقال ان الحمل والمحمول هنا مستعملان في معنييهما الحقيقيين ولازم ذلك كون معنى الميتة هو المطلق وثالثها ان لا يعلم للمحمول معنى اصلا ومقتضى الاصول ح ان يكون الموضوع عين المحمول الحقيقي او مصداقا له فيحكم بثبوت حكم كل ثبت للمحمول

في بيان قاعدة نفي العسر والحرج ... في الاخبار الدالة عليها

للموضوع **عائدة** قد شاع وذاع بين الفقهاء استدلالهم بنفي الحرج والعسر والمشقة ونحو ذلك من الامور المهمة ولتحقيقه في ابحاث **البحث الاول** في بيان الادلة الدالة على نفي هذه الثلاثة ونقل شطر من الاخبار الواردة في المقام فنقول من الادلة عليه دليل العقل وهو قبح تحميل ما فيه هذه الامور ولكنه مختص ببعض افرادها وهو ما كان متضمنا لتحميل ما هو خارج عن الوسع والطاقة اعني كان تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن الاتيان به واما ما سوى ذلك فلا قبح فيه اذا كان بازائه عوض واجر او دفع مضرة ونقصان ولذا نرى العقلاء يحملون اولادهم وعبيدهم مشاقا كثيرة فيحجمونهم ويامرونهم بشرب الاشربة الكريهة بل قد يقطعون اعضائهم ولو كان تحميل كلما كان فيه مشقة قبيحا لبطل كثير من التكاليف لاشتمالها على المشقة بل معنى التكليف حمل ما فيه كلفة ومشقة ومنها الاجماع وهو ايضا كالاول مخصوص بما لا يمكن تحمله واما ما امكن ولو بالمشقة الشديدة فلم يثبت اجماع على نفيه بعمومه وان وقع الاجماع في بعض المواقع الخاصة ومنها الايات قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تبارك وتعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الاية وقال عز شانه وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز شانه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها الاخبار وهي كثيرة جدا وها هي نذكر شطرا منها ومما يناسب المقام الاول ما رواه في قرب الاسناد عن الصادق ع عن ابيه عن النبي ص قال اعطى الله امتي وفضلهم به على ساير الامم اعطاهم ثلث خصال لم يعطها الا نبيا وذلك ان الله تعالى كان اذا بعث نبيا قال له اجتهد في دينك ولا حرج عليك وان الله تعالى اعطى امتي ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج يقول من ضيق الحديث الثاني صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وهي طويلة وفيها فلما وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق الثالث صحيحة فضل بن يسار عن ابي عبد الله ع قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الاناء فقال لا باس ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الخامس موثقة ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول فيه الدابة وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج السادس رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء فقال تعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه السابع حسنة محمد بن الميسر قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس

معاناة يعرف به ويداه قذرتان قال يضع يداه ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من
حرج الثامن صحيحة البزنطي قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي ام غير ذكية أيصلي
فيها قال نعم ليس عليكم المسألة ان ابا جعفر ع كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم وان الدين اوسع من ذلك
التاسع رواية المعلى بن خنيس عن ابي عبد الله ع انه قال انا والله لا نحملكم الا ما يسعكم العاشر رواية حمزة بن الطيار عن ابي
عبد الله ع والحديث طويل فيما بعد ذكر قضاء الصلوة اذا نام عنها والصيام للمريض بعد القوة قال وكذا اذا
نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق الى ان قال وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم يسعون له
وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم الحادي عشر صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال الله اكرم من ان يكلف الناس
ما لا يطيقون الثاني عشر رواية حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع وفيها قلت اصلحك الله اني اقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلف
العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم الا ما يطيقون الى ان قال هذا دين الله الذي انا عليه وآبائي الثالث عشر ما رواه في
قرب الاسناد باسناده الى الصادق عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال لا غلط على مسلم في شيء الرابع عشر المروي في الكافي
وتوحيد الصدوق والخصال وغيرها بطرق متعددة مع قليل تفاوت في الالفاظ انه قال رسول الله ص وضع عن امتي تسعة
الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخامس عشر ما رواه في التوحيد عن الصادق ع
انه قال والله ما كلف العباد الا دون ما يطيقون الحديث والروايات بهذا المضمون كثيرة جدا وكذا الروايات التي استشهد
فيها الامام بنفي الحرج السادس عشر ما رواه العياشي في تفسيره عن احدهما عليهما السلام في آخر البقرة قال لما دعوا اجيبوا
ويشير به الى قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا الخ السابع عشر ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع في تفسير قوله
سبحانه ربنا لا تؤاخذنا الآية ان هذه الآية مشافهة الله لنبيه ص لما اسري به الى السماء قال النبي ص انتهيت الى سدرة
المنتهى الى ان قال فنادانى ربي تبارك وتعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت انا مجيب عني وعن امتي والمؤمنون كل
آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الى ان قال فقلت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فقال الله لا أؤاخذك فقلت ربنا ولا
تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا احملك فقلت ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به الى ان قال فقال
الله تبارك وتعالى قد اعطيتك ذلك لك ولامتك فقال الصادق ع ما وفد الى الله تبارك وتعالى احد اكرم من رسول الله ص حين سأل
لامته هذه الخصال وروى العياشي ما في معناه في حديث بدون قوله فقال الصادق الى آخر الحديث الثامن عشر ما رواه
الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عن آبائه عن امير المؤمنين عليهم السلام في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله صلى الله عليه
وآله قال انه اسري به من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السموات مسيرة خمسين الف عام في
اقل من ثلث ليلة حتى انتهى الى ساق العرش الى ان قال سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت من خير وعليها
ما اكتسبت من شر فقال النبي ص لما سمع ذلك اما اذا فعلت ذلك بي وبامتي فزدني قال سل قال ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا قال الله عز وجل لست أؤاخذ امتك بالنسيان او الخطاء لكرامتك علي وكانت الامم السالفة اذا نسوا
ما ذكروا به فتحت عليهم ابواب العذاب وقد رفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اخطأوا أخذوا بالخطاء

وعوقبوا عليه وقد رفعت ذلك عن امتك لكرامتك علي فقال النبي ص اللهم اذا اعطيتني ذلك فزدني فقال الله تعالى
سل قال ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني بالاصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا فاجابه
الله الى ذلك فقال تبارك اسمه قد رفعت عن امتك الآصار التي كانت على الامم السالفة كنت لا اقبل صلوتهم الا في
بقاع من الارض معلومة اخترتها لهم وان بعدت وقد جعلت الارض كلها لامتك مسجدا وطهورا فهذه من الآصار
التي كانت على الامم قبلك فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اصابهم اذى من نجاسة قرضوه من اجسادهم
وقد جعلت الماء لامتك طهورا فهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة
تحمل قرابينها على اعناقها الى البيت المقدس فمن قبلت ذلك منه ارسلت اليه نارا فاكلته فرجع مسرورا ومن لم اقبل
ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان امتك في بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه اضعفت له
اضعافا مضاعفة ومن لم اقبل ذلك منه رفعت منه عقوبات الدنيا وقد رفعت ذلك عن امتك وهي من الآصار
التي كانت على الامم السالفة قبلك وكانت الامم السالفة صلوتها مفروضة عليها في ظلم الليل وانصاف
النهار وهي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وفرضت عليهم صلوتهم في اطراف الليل و
النهار وفي اوقات نشاطهم وكانت الامم السالفة قد فرضت عليهم خمسين صلوة في خمسين وقتا وهي من
الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وجعلتها خمسا في خمسة اوقات وهي احدى وخمسون ركعة وجعلت
لهم اجر خمسين صلوة وكانت الامم السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم بسيئة وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها
عن امتك وجعلت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وكانت الامم السالفة اذا نوى احدهم حسنة ثم لم يعملها
لم تكتب له وان عملها كتبت له حسنة وان امتك اذا هم احدهم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة وان عملها كتبت
له عشرا وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن امتك وكانت الامم السالفة اذا هم احدهم بسيئة ثم لم
يعملها لم تكتب له وان عملها كتبت له سيئة وان امتك اذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه
من الآصار التي كانت عليهم فرفعت ذلك عن امتك وكانت الامم السالفة اذا اذنبوا كتبت ذنوبهم على
ابوابهم وجعلت توبتهم من الذنوب ان حرمت عليهم بعد التوبة احب الطعام اليهم وقد رفعت ذلك عن
امتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستورا كثيفة وقبلت توبتهم بلا عقوبة ولا اعاقبهم بان
احرم عليهم احب الطعام اليهم وكانت الامم السالفة يتوب احدهم من الذنب الواحد مائة سنة او ثمانين
سنة او خمسين سنة ثم لا اقبل توبته دون ان اعاقبه في الدنيا بعقوبة وهي من الآصار التي كانت عليهم
فرفعتها عن امتك وان الرجل من امتك ليذنب عشرين سنة او ثلثين سنة او اربعين سنة او مائة ثم يتوب
ويندم طرفة عين فاغفر له ذلك كله فقال النبي ص اللهم اذا اعطيتني ذلك كله فزدني قال سل قال ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم
وذلك حكمي في جميع الامم ان لا اكلف خلقا فوق طاقتهم الحديث الى غير ذلك من الاخبار ويؤكد ذلك المعنى

ولم يبعثنا بالحنيفية السهلة السمحة **البحث الثاني** قد ورد في تلك الآيات والاخبار الطاقة والسعة و الضيق والاستطاعة والاصر والحرج والعسر فالطاقة هي بمعنى القدرة والقوة قال الجوهري هو في طوقي اي وسعي وطوقني الله اداء حقك اي قواني وفي القاموس طوقني الله اداء حقه قواني عليه وفي النهاية الابن الاثير ورد في اي طوقه للناس اي لبسه جعله لهم اخلاقه للخلق وقد دق وقال ابضم كل امرء مجاهد بطوقه اي اقصى غايته وهو اسم لمقدار ما يمكن ان يفعل بمشقة منه وفي مجمع البحرين وقد اطاق الشيء اطاقة قدر عليه ومنه ان تملك لا تطيق اي لا تقدر عليه و السعة تطلق على معنيين احدهما الجدة والطاقة والثاني خلاف الضيق قال الجوهري الوسع والسعة الجدة والطاقة وقال ايضا والتوسيع خلاف التضييق وفي القاموس وما اسع ذلك ما اطيقه والواسع ضد الضيق كالوسيع وفي المجمع السعة بالتحريك الجدة والطاقة والسعة عدم الضيق والتوسيع خلاف التضييق ومن ذلك علم معنى الضيق ايضا وفسر بالمشقة ايضا في قوله ولم وضاق بالامر ذرعا اي شق عليه والاستطاعة ايضا بمعنى الطاقة والقدرة ففي الصحاح الاستطاعة الاطاقة وفي النهاية الاثيرية الاستطاعة القدرة على الشيء وفي المجمع من استطاع اليه سبيلا اي قدر وعلى ذلك لن تستطيع معي صبرا اي لن تقدر على ما افعل واما الاصر ففي الصحاح اصره حبسه واصرت الشيء اصرا كسرته الى ان قال والاصر العهد والاصر الذنب والثقل وفي القاموس الاصر الكسر والعطف والحبس وبالكسر العهد والذنب وفي النهاية الاصر الاثم والعقوبة واصله من الضيق والحبس يقال اصره ياصره اذا حبسه وضيق عليه وفي مجمع البحرين ولا تحمل علينا اصرا اي ثقيلا يثقل علينا وقيل عهدا نعجز عن القيام به وقيل اصل الاصر الذنب الضيق والحبس يقال اصره ياصره اذا ضيق عليه وحبسه ويقال للثقل اصرا وفسر في حديث الاحتجاج بالشدائد كما مر والحرج الضيق ففي الصحاح مكان حرج اي ضيق وفسر بالاثم ايضا وقريب منه في القاموس وفي النهاية الحرج في الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق وفي المجمع ما جعل عليكم في الدين من حرج اي ما ضيق بان يكلفكم ما لا طاقة لكم به وما تعجزون عنه وفي كلام الشيخ علي بن ابراهيم الحرج الذي لا مدخل له والضيق ما يكون له مدخل وقد مر في الاحاديث المتقدمة بالضيق ايضا والعسر واضح المعنى وهو نقيض اليسر وفي النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة وفي المجمع عسر اي صعب شديد واعسر الرجل اضاق ثم ظهر مما ذكر ان الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد هو القدرة والسعة ايضا اما راجعة اليهما او الى عدم الضيق وان الحرج ايضا هو الضيق والعسر يحتمل ان يكون مع الضيق بمعنى واحد بان يكون معنى العسر ما فيه صعوبة شديدة واصله ضد الضيق او يكون معنى الضيق ما فيه صعوبة مطلقا وان يكون اعم منه بان يصدق على كل صعب شديد ولا يصدق الضيق الا على ما كان في غاية الصعوبة والشدة والظاهر من العرف هو الاخير فان اهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب ولا يطلقون الضيق عليه ولم يثبت من اللغة خلاف ذلك ايضا واما الاصر فهو ايضا كما عرفت لا يخرج عن العسر والضيق بل اما بمعنى الاول والثاني او بمعنى بعض مراتب احدهما وكيف كان فاللازم مما ذكر ان الثابت من الآيات والاخبار انتفاء التكليف بامور ثلثة ما لا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر واما ما في الخامس عشر من نفي التكليف بغير الطاقة ايضا بل لا بد ان يكون ادون منه فهو ليس نفي امر وراء الضيق والعسر لصدقهما على ما فوق القدرة والطاقة مع ان الرواية في نفسها ضعيفة غير صالحة

لاثبات اصل بدون مساعدة غيرها اياها وكذا الرواية الثالثة عشر **البحث الثالث** اعلم ان مراتب التكاليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السعة والسهولة واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق والضيق الغير البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا وانما يستفاد من كلام الشيخ الحر في الفصول المهمة من ان جميع التكاليف فيه العسر لا الحرج فليس كذلك ان المرجع في تحقق مصاديق تلك الالفاظ انما هو العرف فالعسر هو ما يصدق في العرف انه شاق صعب او يقال انه يشق تحمله او يصعب على فاعله ومما لا اشكال فيه ولا شبهة تقريبا انه اذا كان لمولى عبد هيأ له معاشه ورزقه وبجنبه اذا امره باشتراء شيء من اللحم والخبز لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه او حمله امرا ذا عسر او شاق بل وكذا لو ضم معه كنس بيته وسقي دابته وعلفها بل ولو ضم مع الجميع بسط فراشه وطيه واغلاق بابه وفتحه ونحو ذلك بل لا بد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يشق عرفا ويصعب عليه تحمله وامثال ذلك في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الاحصاء فان الاسلام تكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء والكثير من الصلوة سيما مع عدم مزاحمته لشغل مهم وعدم كونه في برد شديد وكذا الصوم سيما في الايام الباردة القصيرة ومما يدل على ذلك قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان التعليل دل على ان الصوم مع المرض في السفر عسر وانه في ايام اخر خالية عن المرض والسفر يسر ثم ان المرتبة الثانية وهو العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقا من الضيق فان كل ضيق عسر ولا ينعكس فان من حمل عبده بشربة واكرية في يوم مثلا يقال انه في ضيق او ضيق عليه مولاه وكذا ان يكون منتهى طاقته حمل مائة رطل اذا امر بحمل تسعين مثلا ونقله الى فرسخ يقال انه يعسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق نعم لو امر بحمله ونقله كل يوم يقال انه ضيق عليه كذا يصح ان يقال ان التوضي بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذلك والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة الرابعة بالتباين اذ لا يطلق العسر الا على ما يمكن فعله فما لا يمكن لا يقال انه يعسر والمرتبة الثالثة اعم مطلقا من الرابعة اذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ولا عكس ثم انه لا كلام لنا في هذا المقام في المرتبتين الاولى والاخيرة فان الاولى مما لا ريب في جواز التكليف بها وتحققه ولا شيء مما يعارض جوازه كما ان التكليف بالاخيرة منتف عندنا عقلا وشرعا بل انتفائه يعم الشرايع كلها وليس انتفائه من باب الاصل حتى يجوز الخروج عنه بدليل بل تحققه معه غير جائز وانما الكلام في المرتبتين الثانية والثالثة **البحث الرابع** قد عرفت ان تكاثر الآيات واستفاضة الاخبار على نفي العسر والحرج اعني الضيق في الدين والتكاليف ومقتضى تلك الظواهر انتفائهما اساسا ولولا غير هذه الظواهر لم يكن هنا كلام وبحث بل كان اللازم العمل بعمومهما والرجوع في تعيين معنى العسر والضيق الى العرف فيحكم بانتفاء كل ما يعد في العرف عسرا او ضيقا ولكن هنا امران اوجبا الاشكال في المقام **احدهما** ان نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت عندنا من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي لا يشك العرف في كونها عسرا او صعبا بل حرجا وضيقا كالتكليف بالصيام في الايام الحارة الطويلة وبالحج والجهاد ومقارعة السيوف والسنان والامر بالقرار في مقابلة الشجعان والنهي عن الفرار من الميدان وعدم المبالاة بلوم

اللوام في ابواء الاحكام والتوضا بالماء البارد في ليالي الشتاء سيما في الاسفار واشد منها الجهاد الاكبر مع اعزاء الشيطان والمهاجرة عن الاوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال والحرام وترك الرسوم والعادات المتداولة بين الانام المخالفة لما يرضى به الملك العلام الى غير ذلك **وثانيهما** انا نرى الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة كما يشاهد في ابواب التيمم وغيره ويلاحظ في الاخبار الواردة عن الائمة التي ذكرنا بعضها من نفيهم لبعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج وكذا في كلام الفقهاء ونرى مع ذلك عدم سقوط التكليف في كثير منها باكثر واشد من ذلك ثم لم اعثر على من تعرض لذلك المقال اجمالا او تفصيلا الا طائفة من المتأخرين فانه قد يوجد في كلماتهم تعرض ما لهذا المضمار فمنها ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمى بفصول المهمة قال بعد نقل طائفة من الاخبار النافية للحرج اقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا تكليف ما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف انتهى وذلك مبني على تحقق العسر والحرج في جميع التكاليف وقد عرفت فساده واجمال نفي الحرج يقتضي رفع اليد عنه في ابواب الفقه وهو خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم بل الكل يتمسكون به في موارد كثيرة كما لا يخفى على المتتبع ومنها ما ذكره بعض مشايخنا المعاصرين في فوائده قال قدس سره بعد بيان نفي الحرج واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكاة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يتعاونون في الدخول في شيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منفي في الشرع انتهى اقول هذا امر لطيف النقيض من الاول وكما كان الاول افراطا فهذا تفريط فانه لو سلم انتفاء الحرج في هذه التكاليف حيث انه يصير فيه عسر ودوام كما يشير اليه قوله على الدوام فلا شك في وجود امور تشق على الناس وتعسر عليهم والصبر عليها منفي كما عرف بل فيهما ما يعد ضيقا عرفا وهو المراد من الحرج كما عرفت في دفع الاخلاق المذمومة والمجاهدة مع النفس سيما بالنسبة الى بعض الاشخاص مما لا يخلو من ضيق وحرج ومن لاحظ كلمات الفقهاء بل الاخبار المستدل فيها بنفي الحرج يرى انهم نفوا امورا بنفي الحرج هي اسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة واما ما ذكره من ارتكاب الناس لمثلها من دون عوض او بعوض يسير فهو غير مسلم في مثل الحج والخمس والجهاد والصيام في الايام الحارة ونحوها واما المحاربة للحمية فلا يدل على عدم عسرها وصعوبتها بل قد يرتكب للحمية امور واضحة المشقة ظاهرة الشدة وجريان العادة بالاتيان بامثال ذلك انما هو لمن تجانا او بعوض يسير كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين وتقدم ذكره في عائدة نفي الضرر قال سلمه الله تعالى بعد ذكر الاشكالين والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الشاقة والمضار الكثيرة واردة في الشريعة ان المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي

سواء لم يثبت اصلا او ثبت لكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كما في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التعميم كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى اقول قد مر في العائدة المذكورة ما يظهر به جلية الحال في هذا المقال والحاصل ان المستفاد مما ذكره ان قاعدة نفي العسر والحرج من باب اصل البراءة دون الدليل او تكون مقيدا بغير التكاليف الثابتة ويكون موضع العسر والحرج المنفيين ما هو زائد عن اصل طبايع التكاليف ويكون قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او التقييد او الاطلاق يكون خارجا عنه فكلما كان عليه دليل عام او خاص لا يعارضه قاعدة نفي الضرر والحرج وهذا مناف لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والحرج بل منهم من صرح ان قاعدة نفي الحرج ليس من باب الاصل الذي جاز الخروج عنها بدليل كساير العمومات بل لا يعارضها دليل اصلا كما يأتي نعم لو كان مراده ان بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصاتها وملاحظة التعارض بينهما وبين ادلة نفي العسر والحرج واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة يقيد ادلة نفيهما بغير هذه المخرجات لكان صحيحا كما سنذكره ومنها ان العسر والحرج في الامور انما يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون شيء عسرا او حرجا او عسيرا صعبا وامر حرجي سهلا وسعة ومن الامور الموجبة لسهولة كل عسير وسعة كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ولا شك ان كل ما كلف به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى من الاجر من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وعلى هذا فلا يكون شيء من التكاليف عسرا او حرجا وما لم يرض الله سبحانه فيه بادنى مشقة يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق فاعلها عوضا وثوابا وما كلف به من الامور التي فيه ظاهرا ضيق او نقصت مشقتها بما وعد لها من الاجر الجميل والثواب الجزيل ولا يخفى ان اللازم من ذلك ايضا كما بعد عدم معارضة قاعدة نفي العسر والحرج بشيء من الادلة بل عدم ترتب فائدة في التمسك بها اذ كلما ثبت فيه التكليف عموما او خصوصا فلا يكون القاعدة فيه جارية وكذا كلما كان التكليف به مشكوكا فيه وما لم يكن كذلك فالتكليف فيه منفي من غير حاجة الى امر آخر هذا مضافا الى ان انتفاء العسر والحرج من كل فعل باعتبار مقابلته بالعوض الكثير في حيز المنع فانه لا شك ان نفس الاعواض هو الجنة ولا ريب ان من توقف حياته على قطع عضو منه كالرجل او اليد التي عرضتها الشفا فلو بعد قطع عضوه عسرا وصعبا والتحقيق ان الامور الصعبة على قسمين قسم يرد صعوبته ومشقته على القلب والخاطر من غير صعوبة فيه على البدن والجسم كالتصدق بالكل مثلا وهذا يرتفع صعوبته اذا قابله الاجر واخراجه في القلب منه وقسم يرد صعوبته على البدن كحمل الشيء الثقيل وقطع العضو وامثال ذلك وهذا لا يرتفع صعوبته وان قابله من الاجر ما قابله نعم لما كان للقلب ايضا صعوبة في تحمل الصعاب البدنية فاذا قابله الاجر يسهل تحمل الصعوبة معه اي يرتفع صعوبته القلبية فلا يخرج من العسر والحرج هذا ما عثرت عليه مما ذكروه في هذا المقام والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب امثال هذه التأويلات والتوجيهات بل الامر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم والاخبار الواردة في الشرع القويم فان ادلة نفي العسر والحرج يدل على انتفائهما كلية لانهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي فيفيدان العموم وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة

والتكاليف الصعبة فيه ولا يلزم من وروده اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما وراءه ولا بعد قوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الخ تحريم اشياء كثيرة بل يخصص بادلة تحريم غيره عموم ذلك فكذا هيهنا فان تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر في ادلة الاحكام شايع وعليه استمرت طريقة الفقهاء وغاية الامر كون ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها تماما لم يظهر لها مخصص وبعد ظهوره يعمل بمقتضى التخصيص فلا يرد شيء من الاشكالين ولعل الذي الجاه بتعرض الاكثر لذكر اشكال في ذلك اذ لا اشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات ولا يلزم هنا التخصيص الاكثر ايضا فان الامور العسرة الصعبة غير متناهية والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ومع ذلك لا كثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة كما بيناه واما عدم رضاء الله سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب منه كثيرا في بعض فلا نعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة خفية علينا واما احتجاج الائمة الاطياب لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم لحلية بعض الاشياء بقوله سبحانه قل لا اجد فيما اوحى الى الخ ومرجعه الى الاحتجاج بعموم نفيه سبحانه الحرج وعدم وجود ما يخصص ذلك ومن هذا يرتفع الاشكال من بعض الاحاديث الذي نفى الامام فيه الحكم محتجا بكونه حرجا مع وجود ما هو اشق منه في الاحكام فان غرضه ح ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا يحكم بخلافه الا ان يوجد له مخصص ولا مخصص لان لا الحكم واكثر تلك الاحتجاجات منهم انما وقع في مقام الرد على العامة العمياء ومن ذلك يظهر ايضا الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون اليه في احكام اخر اصعب منه واشد عسرا

البحث الخامس واذ عرفت ما ذكرنا لك في المقام فاعلم ان وظيفتك في الاحكام بالنسبة الى ادلة نفي العسر والحرج مثل وظيفتك في سائر العمومات فتعين اولا معنى العسر والحرج وتحكم بانتفائهما في الاحكام عموما الا ما ظهر له مخصص وتتفحص عن مخصصات ادلة نفي الحرج والعسر فان ظهر له معارض اخص منها مطلقا تخصصها به وان كان اخص من وجه او مساويا لها فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية ومع انتفاء الترجيح ترجع الى ما هو المرجع عند الياس عن التراجيح ثم وظيفتك في تعيين معنى العسر والحرج ما هو وظيفتك في تعيين معاني ساير الالفاظ فيعد ما عرفت في اللغة والعرف ومن التفاسير الواردة في الاحاديث ان العسر هو الصعب الشاق والحرج هو الضيق فرجع في تعيينهما فيهما الى العرف والعادة فكلما يعد في العادة شاقا وصعبا او ضيقا يكون عسرا او حرجا وما لم يحصل للفقيه القطع بدخوله تحتهما تعمل فيه بمقتضى الاصل لا لمسالة عدم كونه عسرا او حرجا اذ لا اصل لها بل لمسالة عدم خروجه عن تحت العام التكليفي الذي يدل على ورود التكليف عليه ويلزم في تعيين معناهما ملاحظة الاوقات والحالات فقد يكون شيء مشقة في وقت او حال بل بالنسبة الى شخص دون اخر واللازم فيه ان يعد في العرف مشقة وعسرا ان كان الفعل صعبا على فاعله عند اكثر الناس وان لم يكن صعبا على الاكثر من جهة اختلاف حال فاعله مع حال الاكثر ولا يكفي كونه صعبا عليه عنده او عند شخص اذ بمجرد ذلك لا يتحقق العسر العرفي بل اللازم كونه صعبا عليه عند عامة الناس ثم انما تحقق المشقة والعسر في فعل غيره يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفي العسر والحرج سواء كان من ادنى

مراتب العسر والحرج او اعليها او المتوسط بينهما والحاصل ان بمجرد صدق العسر عادة يحكم بذلك فلا يرد ما قد يستشكل من عدم انضباطه والحرج المنفي ثم يرجع الى دليل التكليف فان لم يعارضها من شيء اصلا يحكم بانتفائه قطعا وان عارضها دليل اخص منها تخصص به وان كان بينهما عموم من وجه او تساو يرجع الى القواعد وقد يرجح جانب التكليف بالاجماع ونحوه ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي ثبت فيه الاجماع فانه قد يثبت بالاجماع التكليف في شيء مع مرتبة من المشقة ولا يثبت الاجماع في مرتبة فوقها فعليك بالاجتهاد التام ومما ذكرنا يظهر سر ما يرى في كلمات الفقهاء من انهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيه ادنى مشقة بانتفاء العسر والحرج ولا يستدلون فيما هو اشد من ذلك بكثير به

البحث السادس قد ظهر مما ذكرنا ان قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل ساير العمومات يجوز تخصيصها بالمخصصات وانها اصل لا يخرج عنه الا مع دليل وقد ذكرنا ان بعضهم قال انه ليس كذلك وهو بعض سادة مشايخنا طاب ثراه قال قدس سره وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في ساير العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص دفع الحرج بهذه الشريعة فظ والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على العموم فللاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله فان الغالب في صعوبة التكليف المفضية الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب عن المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده واراف من ان يكلفهم ما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها انتهى اقول بل التحقيق ما ذكرنا من كون نفي الحرج والعسر اصلا يخرج عنه بدليل ولا يلزم منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على الحرج لان الحرج له مراتب كثيرة منها ما يقرب الى العجز وعدم الطاقة فيمكن ان يكون المنفي وجوده في هذه الشريعة بعض مراتبه كما ذكره في البحث السابع فان قلت على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة ايضا من تلك العمومات قلت نعم ولكن الجواز غير الوقوع والفرق انما هو في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه واما ما ذكره من اجماع المسلمين على نفي الحرج في هذا الدين فالمسلم منه ما كان تكليفا بما لا يطاق او ما يقرب منه ويوجب ضيقا شديدا في غاية الشدة واما ما دونه فلا كيف وقد عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجا وبعضهم بوقوع التكاليف الشديدة في الدين وما اجمع عليه المسلمون هو ورود نفي الحرج في الشرع على سبيل العموم لا انه لا مخصص له واما ما ذكره من مخالفته لما يجب على الله سبحانه من اللطف فبعد اغماض النظر عن مطالبة معنى اللطف والمراد منه وانه هل هو ما كان لطفا عندنا او في الواقع وان لم ندرك وجه لطفه او نظن عدم كونه لطفا وعن ان الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة او كل لطف نقول انه قد يترتب على امر صعب وضيق مولمة وسعة كثيرة دائمة اعلى واوضح من هذا الصعب ومقتضى اللطف ح التكليف بالصعب الادنى للوصول الى السعة الاعلى كما ان الاب لو وقف بضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الاغذية المرغوبة له لراحته عند الكبر بل بحجمه وقطع اعضائه لدفع الامراض واما ايجاب ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف فانه نقص من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى

للطف عدم التكليف لا يجابه المخالفة ولا فرق فيها بين الكثرة والقلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوز عن الحد
دلم يوجب الاصل التكليف اما قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فالمراد بالوسع الطاقة كما عرفت
مع انه لو اريد منه مقابل الضيق فهو ايضا كواحد من العمومات الصالحة للتخصيص **البحث السابع** قال السيد
السند المذكور قدس الله نفسه الزكية بعد ما ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الاديان وثبوته بالسعة في
الجميع اما التكليف بعد الطاقة والمراد به ما فوق السعة ما لم يصل الى الامتناع العقلي او العادي فلم يقع التكليف
به في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص دين
محمد حنيفية وقوله ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا
كما حملته على الذين من قبلنا وقوله سبحانه والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكليفات الشاقة
التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف القياس اليهم حرجا واصرا او هي بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول
وحديث المعراج وقول موسى لنبينا ص اسئل التخفيف والطاق ذلك يؤيد الثاني وما في التفسير من بيان بسطة الاولين في
الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل اشد الامور مما يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل
وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الى السالم يكن حيث شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج
في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ودفع الاغلال والاصار يمنع ذلك انتهى قوله قدس سره اما التكليف بما فوق السعة
ما لم يصل الى الامتناع العقلي فلم يقع التكليف به في شرعنا ان اراد بعض مراتبه وهو ما كان في غاية الشدة ولم
استمرار ودوام فله وجه وان اراد مطلقا فيهم كوما استدل به عمومات للتخصيص قابلة قوله وقد وقع في الشرايع
السابقة هو كذلك والفرق بين سائر الشرايع وبين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا ايضا اما باعتبار
المراتب او باعتبار بعض الاصار والخاصة فالمراد بقوله تعالى لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اي اصرا
حملته وحملت مثله عليهم لا مطلق الاصر وكذا في الاغلال اي خصوص الاغلال التي كانت عليهم او ما يشابهها
البحث الثامن يمكن اختلاف العسر والحرج بالنسبة الى الاعصار والامصار كما يمكن اختلافهما بالنسبة
الى الاشخاص والاحوال فكما انه يكون شيئ عسرا او حرجا بالنسبة الى شخص دون اخر كالقوي والضعيف او
بالنسبة الى حال دون حال كالشاب والهرم او الصحيح والمريض كذا قد يكون شيء عسرا او حرجا في زمان دون زمان
او بلد دون اخر باعتبار التعارف والتداول وحصول الملامة وعدمه **البحث التاسع** اعلم ان المستفاد
من ادلة نفي العسر والمشقة انهما موجبان للتخفيف وذلك يستعمل في موردين احدهما انهما يوجبان الحكم بالتخفيف
من الله سبحانه وبعدم كون ما فيه المشقة تكليفا لنا العموم ادلة نفيهما وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل
معارض لتلك العمومات واما ما تحقق فيه الدليل المعارض فيحكم فيه بمقتضى التعارض وان شئت قلت انهما
موجبان التخفيف من الله سبحانه يعني ان العسر والمشقة موجبان في الواقع ان يخفف الله سبحانه الحكم بحيث ينتفي
عنه المشقة كما هو المستفاد من قوله سبحانه وتعالى شانه يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج ومن دافن الله

في بعض ما يترتب على القاعدة من الفوائد والفروع

سبحانه بالنسبة الى عباده ومن عدم الاحتياج لحمل عباده المشقة بما كل ما يكلفهم به انما هو لمصلحتهم ولازم ذلك
ان يكون التخفيف في كل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة واما اذا كان كل مقتضى اللطف
والرافة التحميل ولهذا اختصت العمومات ووقعت التكاليف الشاقة في الشريعة المقدسة وثانيهما انهما اوجبا وقوع
التخفيفات الثابتة من الشريعة المطهرة وانتفائها سبب للرخص الواردة في الملة الشرعية والذي يفيد للفقيه في الفروع
ووظيفة التكلم فيه هو ايجاب نفي العسر والمشقة للتخفيف بالاستعمال الاول واما الثاني فلا يترتب عليه للفقيه كثير فائدة
اذ بعد ثبوت الحكم من الله جل شانه لا يجدي كثير في ذلك انه للتخفيف ودفع المشقة وقد ذكر شيخنا الشهيد قدس الله
سره في قواعده كثيرا من جزئيات قاعدة نفي المشقة وايجابه لليسر لكنه انما ذكرها على الاستعمال الثاني اعني انه ذكر
احكاما كثيرة ثابتة من الشرع مناسبة لان يكون شرعيتها للتخفيف والرحمة وذكر ان بناء تلك الاحكام وشرعها انما هو
للتخفيف والرخصة هذه وان لم يكن في ذكرها فائدة الا التكلم في فروعاتها التي هي من شان الكتب الفقهية ولكنا نذكر
ملخص ما ذكره برمكا مكلامه وتكثيرا للفائدة قال طاب ثراه ما لمحصله المشقة موجبة لليسر وهذه القاعدة يعود اليها
جميع رخص الشرع كاكل الميتة في المخمصة ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس او البضع او المال او العرض او
بعض المؤمنين بل يجوز اظهار كلمة الكفر عند التقية ومن القاعدة شرعية التيمم عند خوف التلف من استعمال
الماء او الشين او تلف حيوانه او ماله ومنها ابدال القيام عند التعذر في الفريضة ومطلقا في النافلة وصلوة الاحتياط
غالبا ومنها قصر الصلوة والصوم ومنها المسح على الراس والرجلين باقل مسماه ومن ثم ابيح الفطر جميع الليل بعد
ان كان محرما بعد النوم ومن الرخص ما يختص كرخص السفر والمرض والاكراه والتقية ومنها ما يعم كالقعود في النافلة
واباحة الميتة عند المخمصة عند نافي السفر والحضر ومن رخص السفر ترك الجمعة وسقوط القسم بين الزوجات لو تركهن بعض
عدم القضاء بعد عوده وسقوط القضاء للمخلفات لو استصحب بعضهن ومن الرخص اباحة كثير من محظورات الاحرام مع الفدية
واباحة الفطر للحامل والمرضع والشيخ والشيخة وذي العطاش والتداوي بالنجاسات المحرمات عند الاضطرار وشرب
الخمر لاساغة اللقمة واباحة الفطر عند الاكراه عليه مع عدم القضاء ولو اكره على الكلام في الصلوة فوجهان ومنه
الاستنابة في الحج للمعضوب والمريض المايوس من برئه وخائف العدو والجمع بين الصلوتين في السفر والمرض والمطر
والوحل والاعذار بغير كراهية ومنه اباحة نظر المخطوبة الجميلة واباحة اكل مال الغير مع بذل القيمة مع الامكان
لا معها مع عدمه عند الاشراف على الهلاك ومنه العفو عما لا يتم الصلوة فيه منفردا مع نجاسته وعن دم القروح والجروح
الذي لا يرقى ثم التخفيف قد يكون لا الى بدل كقصر الصلوة وترك الجمعة وصلوة المريض وقد يكون الى بدل كفدية الصائم
وبعض الناسكين في بعض المناسك والرخصة قد تجب كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقصر الصلوة والقيام او
تستحب كنظر المخطوبة وقد تباح كالقصر في الاماكن الاربعة والمشقة الموجبة للتخفيف هي ما ينفك عنه العبادة غالبا
اما ما لا ينفك عنه فلا كمشقة الوضوء والغسل في البرودات واقامة الصلوة في الظهرات والصوم في شدة الحر وطول
النهار وسفر الحج ومباشرة الجهاد اذ مبنى التكليف على المشقة ومنه المشاق التي تكون على جهة العقوبة على الجرم

وان ادّى الى تلف النفس كالقصاص والحدود بالنسبة الى المحل والفاعل وان كان قريبا بعظم الميه مما سبق ذلك من قريب والضابط في المشقة ما قدره الشرع وقد اباح الشرع حلق المحرم للتحمل كما في قضية كعب بن عجرة وامر النبي صلى الله عليه وآله عمرواً على التيمم لخوف البرد فليقاد بها المشاق في باقي محظورات الاحرام وباقي مسوغات التيمم و ليس مضبوطا ذلك بالعجز الكلي بل بما فيه تضيق على النفس ومن ثم قصرت الصلوة وابيح الفطر في السفر ولا كثير مشقة فيه ولا عجز غالبا فانه يجوز الجلوس في الصلوة مع مشقة القيام وان امكن تحمله على عسر شديد وكذا باقي مراتبه ويقع التخفيف في العقود كما يقع في العبادات ومراتب الغرر فيها ثلث احديها ما يسهل اجتنابه كبيع الملاقيح وهذا لا تخفيف فيه وثانيها ما يعسر اجتنابه وان امكن تحمله بمشقة كبيع البيض في قشره وبيع الجدار وفيه الاس وهذا يعفى عنه تخفيفا وثالثها ما يتوسط بينهما كبيع الجوز واللوز في القشر الاعلى والاعيان الغائبة بالوصف ومنه الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثلة ومن التخفيف شرعية خيار المجلس ومنه شرعية المزارعة والمساقاة والقراض وان كان معاملة على معدوم ومنه اجارة الاعيان فان المنافع معدومة حال العقد ومنه جواز تزويج المرأة من غير نظر ووصف دفعا للمشقة الحقة للأقارب ومن ذلك شرعية الطلاق والخلع دفعا لمشقة المقام على الشقاق وسوء الاخلاق وشرعية الرجعة في العدة غالبا للتروّي ولم تشرع في زيادة على المرتين دفعا للمشقة عن الزوجات ومنه شرعية الكفارة في الظهار والحنث و منه التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات ومنه شرعية الدية بدلا عن القصاص مع التراضي كما قال الله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة انتهى ما اردنا نقله من كلامه ملخصا وهو كما ترى في التخفيفات الثابتة من الشرع وبعد ثبوتها منه لا فائدة كثيرة في بيان كونها تخفيفا اولا

عائدة قد اشتهر بين الاصحاب ان الاحكام تابعة للاسماء قيل معناه انه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم وليس المراد انتفاء الحكم بانتفائه مطلقا ولو بدليل آخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولازم ذلك امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب لانه لو كان دليل التسوية بين الحالين في الحكم اية او رواية او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا للتبعية المذكورة لكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم ما باقيا مع التسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية التي ذكرتموها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على مورد النص كالحصرم بالنسبة الى العنب في الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجملة لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وهكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا واجرا والاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية وليس الا للاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب اقول وما ذكره في مراد من يقتضي الحكم للاسماء صحيح فانه ليس المراد منه انه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم حتى يكون معارضا

لدليل آخر دل على ثبوته حال انتفاء الاسم ايضا بل المراد ان الحكم الثابت بواسطة هذا الاسم ومن جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه وذلك لا ينافي ثبوته بدليل آخر اصلا واما ما ذكره من امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح لان من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغير موضوع الحكم فاذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يمكن الاستصحاب ولذا نراهم لا يستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا او العلقة دودا او ترابا او النطفة حيوانا والسر ان من شرط جريان الاستصحاب عدم كون الحكم مقيدا بشيء غير متحقق في الحالة اللاحقة فاذا علق الشارع حكما على اسم يكون مقيدا به فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه ويشهد لذلك موثقة عبيد بن زرارة عن الصادق ع في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس به فان قلت تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي يدل الاسم عليها ولازم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة مع الاسم ايضا لا يستصحب كما في مثال الكلب و العذرة وان لم ينتف الحقيقة يستصحب كما في مثال الحنطة والقطن قلنا لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد به انتفاء الآثار والخواص التي لها كما قيل في دفع اشكال استصحاب نجاسة الحنطة التي صارت دقيقا وعدم استصحابها اذا صارت رمادا فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل بالجبن او الاقط او المائع وعدم استصحاب النجاسة العرضية الحاصلة للعصير لوقوع النجاسة فيه اذا صار دبسا وعدم استصحاب نجاسة الحصرم اذا صار عنبا لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد تبدل الحقيقة العرفية فان حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد به انتفاء الحقيقة انتفاء العنب فهو غير متحقق في الجميع وان اريد امر آخر فليبينه حتى ننظر فيه فما ذكره من ان فائدة التبعية انما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة لا تحقق له ولا ضابط مطرد ومنه يظهر ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا تراهم يستصحبون حكم الحنطة فانه لو لم يكن شرطا لاستصحبوا حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الاول وتبدلها في الثاني قلنا فلم يستصحب نجاسة اللبن للجبن والحصرم للعنب والتحقيق ان تعليق الشارع الحكم على هذه الاسماء في نص او دليل آخر يدل على اختصاص الحكم الثابت بالمسمى بهذا الاسم يعني ان المحكوم عليه بهذا الدليل فقط لا بمعنى دلالته على انتفائه من غير المسمى بلا معارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية ايضا او لكن الاستصحاب لا يدل على ثبوته بعد انتفائها مطلقا بمعنى لا يجري الاستصحاب لان تعليق الشارع الحكم على اسم يجعله مقيدا به فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحا وترابا واما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم فلانه لم يعلق الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن اصلا وليس هنا حكم معلق على ذلك بل يثبت لامر عام احد افراده ذلك فان موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ولذا لو قال لا ادخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت بالخبز و

لذا لو مذ واحدان يصوم ما دام فى بيته القطن لا يستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلا وهكذا والحاصل ان فى مثال الحنطة وامثالها لم يتعلق حكم شرعى على اسم الحنطة وهو السر فى عدم الاستصحاب لا عدم تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم ومما ذكرنا يظهر سر ما ذكره جماعة وهو الحق الموافق للتحقيق من التفرقة بين الاعيان النجسة وبين المتنجس فى صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة فى الثانية وعدمها فى الاولى وهؤلاء فى فسحة من الاستشكال فى وجه الفرق بين الحنطة النجسة اذا صارت دقيقا وبينها اذا صارت دما او بين اللبن النجس اذا صار اقطا وبينه اذا شربه حيوان ماكول اللحم وصار بولا له او لحما فانهم يقولون بصحة الاستصحاب فى جميع تلك المواضع ويحكمون بالنجاسة الا ما دل دليل آخر من اجماع او نحوه على الطهارة لعدم كون الحكم الشرعى فيها معلقا على الاسم ولعدم صحة الاستصحاب فى كل ما كان الحكم معلقا على الاسم وكالكلب اذا صار ملحا ونحوه فيحكمون بالطهارة الا ما دل دليل آخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك ولم يفرق بين النجس والمتنجس فى ذلك المقام فقد وقع فى حيص وبيص فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحما وبطهارة الحنطة بصيرورتها دما او لا يحكم بها بصيرورتها خبزا او يعتذر بتبدل الحقيقة فى الاول دون الثانى ويقول ان المراد بتبدل الحقيقة تبدل الآثار والخواص ويلزمه الحكم بطهارة الحصرم اذا صار عنبا او اللبن اذا صار اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم تبدل الحقيقة هنا قلنا لا نفهم الحقيقة المتحدة فى الحصرم والعنب وفى اللبن والماست والمختلفة فى الخشب والفحم **عائدة** اعلم ان من الامور الموجودة فى الخارج ما يمكن ان يكون المقتضى لوجوده فى زمان او حال مقتضيا بعينه لعدمه فى الزمان الثانى او الحالة الثانية من غير حاجة الى مقتض آخر ومنها ما ليس كذلك قطعا بل اذا وجد يحتاج عدمه وزواله الى علة واردة عليه مزيلة اياه وان شئت قلت من الامور ما لا يكفى وجوده فى زمان او حال لوجوده فى زمان آخر او حالة اخرى لولا المانع والرافع بل يحتاج وجوده ثانيا الى مقتض ثانوى ومنها ما يكفى وجوده اولا لوجوده ثانيا لولا المانع فالاول كالاذن والتوكيل ونحوهما فانه يمكن ان يكون المقتضى لوجوده فى زمان او حال مقيدا بذلك الحال او الزمان مشروطا به فينتفى بانقضاء الحالة او الزمان ولا يكفى وجوده فى الاول لوجوده فى الثانى ولو لم يحدث مانع ودافع ومزيل له ايضا بل يمكن ان يوجد اولا محدودا والثانى كالسواد والعلم والجهل واليبوسة والرطوبة والجلوس وامثال ذلك فانها لا يمكن ان يوجد اولا محدودا بان يتحقق سواد محدود الى زمان او حال او علم كذلك يرتفع بعد انقضاء الزمان او الحال ولو لم يطرء عليه مزيل او دافع اذ يتحقق الجلوس كذلك واما قول الآمر اجلس ساعة فهو مقتض لتحقق وجوب الجلوس المحدود دون نفس الجلوس والوجوب من قبيل الاول وكذا الحال فى الامور الشرعية والوضعية فان منها ما لا يقتضى وجوده فى زمان دوامه فى آخر لولا المزيل ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع فالاول كالوجوب والتحريم ونحوهما والثانى كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقية وامثالها من الاحكام الشرعية فان وجوب شئ فى زمان او حال او حرمته لا يقتضى بقاء الوجوب او الحرمة فى زمان آخر او حال آخر وان لم

يطرء مزيل ودافع بل يمكن ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف الطهارة وامثالها فان وجودها فى زمان كاف فى ايجاب بقائها فى زمان بعده لولا ورود الرافع عليها ولا يمكن ان يتحقق اولا محدودا بحد لا اول انها مثل العلم والسواد ونحوهما اى لا يجوز ان يكون كذلك لا يحتمل وقوعها محدودا عقلا بل نقول انه وان جاز ذلك فى تلك الامور الشرعية عقلا ولكن حصل بالتتبع والاستقراء فى ادلة الاحكام واخبار سادات الانام وكلمات العلماء الاعلام ومن ملاحظة طريقتهم وسيرتهم ان هذه الامور كذلك مطلقا فانا نعلم الاجماع على ان الحدث اذا تحقق فى زمان يكون باقيا بعده ما لم يحدث علة رافعة له وحدوثه فى الزمان الاول مقتض لبقائه فى الثانى لولا حدوث الرافع وكذا النجاسة والملكية ونحوهما وهذا العلم حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء جزئيات الموارد ثم انه يظهر الفرق بين هذين القسمين فى الاستصحاب فان ما كان من الثانى يمكن استصحابه مطلقا وبعد وجوده لا يعارضه استصحاب حال العقل بخلاف ما كان من الاول فانه انما يعلم ان المقتضى لوجوده فى الاول اقتضاه مقيدا بوقت او حال نحو انت ماذون ساعة او يجب عليك كذا مرة او بالدوام نحو انت ماذون دائما او يجب عليك ابدا او اقتضاه مطلقا نحو انت ماذون او يجب عليك كذا ففى الاول لا يمكن الاستصحاب وفى الثانى يمكن وان حصل الشك العارض ولا يعارضه استصحاب حال العقل وفى الثالث يمكن الاستصحاب وله المعارض ايضا ويلزم ذلك انه لو لم يعلم حال المقتضى وان اقتضائه باى نحو من الانحاء الثلثة يرجع الى ان الاصل فى وجود شئ فى زمان او حال وجوده بشرط الوصف حتى لا يصح استصحابا او ما دام الوصف حتى يصح وتحقيقه فى الاصول واما ما كان من القسم الثانى فلا يتصور فيه هذه الاقسام بل يستصحب دائما الى ان يقطع بوجود المزيل والرافع له من غير معارضة استصحاب حال العقل له ايضا **عائدة** قد اشتهر بينهم ان الاستصحاب لا يعارض دليلا اصلا لا خاصا ولا عاما ولا مطلقا ولا مقيدا ولا منطوقا ولا مفهوما وقيل استصحاب الحكم المخالف للاصل فى شئ دليل شرعى رافع للحكم الاصلى ومخصص للعمومات وتحقيق المقام ان العمومات المعارضة للاستصحاب على ثلثة اقسام احدها العمومات الدالة على المزيلية والرافعية نحو ما يراه ماء المطر فقد طهر وما اشرقت الشمس عليه فقد طهر فانه معارض لاستصحاب النجاسة ولا شك ولا خلاف فى عدم معارضة الاستصحاب له وزواله بها وفى انه يترك الاستصحاب بها ويخصص عمومات عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات ويقدم عليها اجماعا بل لو قلنا بان المعارض للعمومات الاستصحابات الجزئية الخاصة دون عمومات عدم نقض اليقين بالشك يقدم العمومات مع عمومها على الاستصحاب مع خصوصه بالاجماع لان الاستصحاب وان كان خاصا ولكن بازاء هذا العموم فى كل مورد استصحاب خاص معارض له فلو قدم الجميع لنفى العموم بالمرة والخاص فى مثل ذلك ليس مقدما على العام بالاطلاق بل المرجع الى المرجحات الخارجية كما اذا قال احد كل ما فى البيت لعمرو فانه يخصص بقولك له هذا الشئ مما فى البيت لزيد اما لو قيل هذا لزيد وهذا لبكر وهذا لخالد الى

من الاحكام الشرعية

اخر وان البينة لا يخصص العام الاول بكل خاص لاستلزامه لغويته بل يرجع الى المرجحات وثانيها العمومات المقيدة بحال عدم العلم ونحوه مثل كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام ونحو ذلك في معارضة النجاسة او الحرمة الاستصحابية ولا خلاف ايضا في عدم معارضتها للاستصحاب وتقدم الاستصحاب عليها لان الحكم فيها بالطهارة او الحلية مقيد بعدم العلم والمفروض انه قد حصل العلم وخرج عن الموضوع فلا يشمله العمومات والحاصل ان المستفاد منها الطهارة في وقت ما هو قبل حصول العلم فلا يفيد اذا حصل العلم وانتفى هذا مع ان بالاستصحاب علمت القذارة وثالثها العمومات المطلقة نحو الماء طاهر او كل شيء طاهر ونحو ذلك فقيل بتقديم الاستصحاب عليها معللا بان الاستصحاب خاص والخاص وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان حديثا او كتابا فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك فهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه وارد في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا يلزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى احاد الاخبار المروية فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة او الحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء و حليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على برائة الذمة من الاصل والعمومات انتهى اقول مراده ان النجاسة الاستصحابية مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين بالشك لانه يوجب النجاسة ويدل عليها ودليل عدم النقض ادلة حجية الاستصحاب فان عدم النقض بنفسه لا يثبت النجاسة ما لم يثبت حجيته من الشارع فان عدم نقض اليقين بمنزلة افراد الاخبار وما يثبت منها هو الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الاخبار ولا ينقض اليقين بالشك الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة اية النبأ التي معناها كل خبر عدل حجة فما ذكره من ان اخبار الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب الذي يندرج في تحته الاستصحابات الجزئية صحيح ولكن ما ذكره من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة غير صحيح لان التعارض بين الشيئين عبارة عن التنافي بين مدلوليهما اما بين خصوص المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الاخر او بين عمومهما سواء كان احدهما دليلا لشيء معارض مع الاخر ام لا ونحن نرى ان قول الشارع لا تنقض اليقين بالشك معناه عدم جواز نقض شيء من افراد اليقين الذي منها نجاسة الماء مثلا بالشك ولازمه الحكم بنجاسته وعموم هذا مناف بالبديهة لعموم كل ماء طاهر لعدم جواز العمل بالعمومين قطعا فيتعارضان ولا بد فيهما من الرجوع الى قواعد التعارض وكون الاول دليل حجية الاستصحابات الخاصة لا يوجب دفع التعارض او اغماض النظر عن تعارضهما

بقيدها

فان ظن هذا كله ولكن يكون استصحاب نجاسة هذا الفرد من الماء الذي هو مدلول ادلة الاستصحاب اخص من قوله كل ماء طاهر وهو موجب لتخصيصه فيختص كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضا للدليل بعد الاستصحاب ايضا قلنا صلاحية تخصيص هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم انما هي بعد ثبوت حجيته والا فلا شك انه لا يوجب تخصيصا وحجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب له وشموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك عليه ولم يتحقق بعد فلا يعلم الشمول فلا يصلح للتخصيص فاخبار عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية اذ ثبت حجيتهما بطريق واحد فلا بد من دفع التنافي بينهما حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لان المعارض للخبر الخاص ان كان خبرا اخر فنسبتهما الى دليل حجية الاخبار واحدة وكل منهما يقتضي تخصيص الدليل الاخر وهو موجب لطرحهما معا وهذا بعينه حكم تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقا او من وجه وان كان المعارض له شيء اخر كاجماع منقول او شهرة فكما يتعارض ذلك الشيء ودليل حجية الخبر كذلك يتعارض ذلك الخبر ودليل حجية هذا الشيء وبعد علاج تعارضهما يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين بلا تفاوت وهذا هو السر في عدم التفاتهم الى تعارض معارض الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب هذا كله على فرض تسليم منافاة الاستصحاب مع قوله كل ماء مثلا طاهر والا فالظاهر عدم المنافاة ايضا لان مقتضى الاستصحاب الخاص وكذا مقتضى ادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد الشك فمثلا ان في كل مورد كان نجاسته يقينية وشككت في بقائها فلا ينقض اليقين بمجرد هذا الشك وحكمه بطهارة كل ماء مشكوك الطهارة ليس مستندا الى الشك بل الى امر قطعي هو بعلمه وكذا حكمنا لانه مستند الى هذا القول من الامام لا الى الشك فان قلت لازم ذلك طرح الاستصحاب في امثال تلك المقام اما على عدم التعارض فظ واما عليه فلان تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب بالعموم من وجه ولازمه طرحهما والرجوع الى الاصل ومقتضاه انه اذا تنجس التراب مثلا لا يستصحب نجاسته لعموم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا واذا تنجس بول ما يؤكل لحمه لم يستصحب نجاسته لعمومات طهارة بول ما يؤكل لحمه ونحو ذلك مع انه ليس كذلك قلنا نعم كان كذلك لو لم يكن مرجح للاستصحاب وما ذكرنا في العائدة السابقة من القطع بان النجاسة متى حصلت في شيء لا يحكم بانتفائها الا مع حصول العلم بطرو المطهر مرجح لاستصحاب النجاسة وكذا في كل امر كان من قبيل النجاسة واما ما لم يكن كذلك فلا نم ترجيح الاستصحاب فيه فلو قال صم وقلنا بان الامر الطلب الماهية المطلقة يقتضي استصحاب وجوبه بعد صوم يوم ايضا ولو ورد لا يجب صوم فتعارض ذلك مع الاستصحاب المذكور ولا نقول بتقديم الاستصحاب ثم لا يتوهم مما ذكرنا انه يجب الحكم بنجاسة الاعيان النجسة ذاتا بعد الاستحالة ايضا لعدم ورود ما علم كونه مطهرا لان النجاسة كما ترتفع بورود المطهر كذا ترتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج وههنا كذلك **عائدة** من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحيح والصادق وتحقيق المقام فيها من المهمات فلا بد اولا من بيان المأخذ فيها واعلم اولا انه لا

بنفسهما وكذا اذا كان تعارضهما م

شك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة وقوله كان على الصحة والصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كان كذلك وورد في الاخبار في جملة من المواضع بذلك و منها ما انعقد عليه الاجماع ايضا كما في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية ونحو ذلك وكما في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله وكما في قبول دعوى الثقة الخالية عن المعارض في الاحكام وقبول الشهادة في الجملة في مواردها وقبول اقرار العقلاء على انفسهم و تصديق المرأة فيما يتعلق بنفسها والبناء فيما يوجد في اسواق المسلمين من اللحوم والجلود على المذكى والاشياء الموجودة في ايديهم على الطهارة وامثال ذلك وهي كثيرة جدا ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام فانها امور جزئية يتكلم في كل منها في موضعه من الفقه اسندلالا وردا ولا يجب ان يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق كما يأتي وانما المقصود هنا النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية حتى تكون اصلا ومرجعا في جميع تلك الجزئيات ولا يخرج عنه الا بدليل فكل موضع لم يكن فيه رادع عن الاصل يتبع فيه هذه القاعدة ام لا حتى يحتاج في كل مورد جزئي الى دليل آخر وعلى هذا فلا يصح لنا التمسك في اثبات هذه القاعدة بالاخبار والادلة المختصة بتلك الموارد الجزئية بل لا بد من الدليل العام فلاجل ذلك لا يذكر في مقام الاستدلال الادلة التي لها جهة اختصاص بمورد خاص نعم في مقام التمسك بالاستقراء يظهر الفائدة لهذه الادلة الخاصة وباقي الكلام فيها **اذا** عرفت ذلك فنقول ان المتمسكين بهذه القاعدة يستندون فيها الى الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع فلانا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الاعصار والامصار وهذه قاعدة مسلمة مشهورة بينهم يبنون عليها كثيرا من الاحكام واما الكتاب فقوله عز شانه واجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم واما الاخبار فكثيرة جدا من الصحاح وغيرها المنجبرة بالعمل منها المرسلة عن الحسين بن المختار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك منه ولا تظنن بكلمة خرجت من اخيك سوء وانت تجد لها في الخير محملا ومنها رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه من نصيب الى ان قال الثاني ان تبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مريضه وتشهد جنازته ومنها رواية اليماني عن ابي عبد الله ع قال حق المسلم على المسلم ان لا يشبع ويجوع الى ان قال فاذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها رواية ابي المأمون الحارثي قال قلت لابي عبد الله ع ما حق المؤمن على المؤمن قال من حق المؤمن على المؤمن المودة له الى ان قال وان لا يكذبه الى ان قال واذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها رواية اخرى لليماني عن ابي عبد الله ع قال اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها المرسلة عن عمر بن يزيد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من اتهم اخاه فلا حرمة بينهما ومن عامل اخاه بمثل ما عامل به الناس فهو بريء مما ينتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول الى ان قال ولا يقبل الله تعالى من مؤمن عملا وهو

ورود الاخبار في

الحق الثاني ان يعف سخطه ويتبع مرضاته ويطيع امره والحق الثالث ان يكون لك خادم ... لاخيك خادم ... ان يبعث خادمك فيغسل ... ويصنع طعامه ويمهد فراشه

مضمر على اخيه المؤمن سوء ومنها ما ورد من قولهم ع المؤمن وحده حجة الى غير ذلك من الاخبار التي لعله يذكر بعضها في طي ما يأتي ومما يمكن ان يستدل به على القاعدة المذكورة ايضا الاستقراء فان تتبع احكام جزئيات الافعال من عبادات الناس ومعاملاتهم واعمالهم واقوالهم وطهاراتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وشهاداتهم يعطي ان الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارع ثابتة واللازم في تحقيق المقام ان ينظر فيما يتحصل من تلك الاخبار وساير الاخبار الواردة في تلك المضامين مما يوافق تلك الاخبار او يعارضها ومن الآية والاجماع والاستقراء حتى يتضح حق المقال فههنا مقامان **المقام الاول** فيما يتحصل من الاخبار فنقول المتحصل من الاخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام امور سبعة **الاول** وجوب وضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك منه ما يقلبك اي ما يمنعك عن حمل فعله على الاحسن ومعنى قلبه ان يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الاحسن ومرجعه الى ان تعلم غير الاحسن وفي شمول ما يقلبك لما يرجح خلاف الاحسن ان يوجب الظن بدون ان لم يبلغ حد العلم احتمال قوي **والثاني** وجوب قبول قسم المسلم **والثالث** وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن **والرابع** ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله **الخامس** وجوب عدم اضمار السوء على الاخ ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله **والسادس** وجوب عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها اخوك **والسابع** عدم تكذيب المؤمن والمراد بعدم اضمار السوء عدم العمل بمقتضاه والا فقد يخرج الاضمار عن تحت الاختيار وكذلك الاتهام وعدم ظن السوء ثم الاخيران لا يفيدان شيئا في المقام لان عدم ظن السوء وعدم التكذيب اعم من ظن الخير بل الحمل عليه ومن التصديق فبقيت خمسة اخرى وفيها مع اغماض النظر عن ضعف جميع الاخبار الدالة عليها او بعضها وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة كما يأتي ان بعد حمل الاخ فيها على الاخ في الاسلام او الايمان وحمل الايمان على مطلق التشيع وان دلت الاخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم او المؤمن مطلقا كما هو موضوع تلك القاعدة على الصحة والصدق الا ان بازاء تلك الاخبار اخبار اخر موجبة للتقييد في الموضوع وانه ليس باقيا على اطلاقه فلا يجب حمل فعل كل مسلم او مؤمن او قوله على الصحة والصدق كموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته قال صاحب الوافي يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم ان من لم يكن بهذه الصفات لم يجب اخوته ولا اداء حقوق الاخوة معه ويؤيده حديث الاختبار ويصدق الحديث واداء الامانة وعليه العمل وبه يندفع الحرج ويسهل المخرج كصحيحة ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم الى ان قال والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في

بيان ما يتحصل من الاخبار

١٤ والثاني وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن والثالث وجوب قبول قسم المسلم والرابع وجوب عدم اضمار السوء على الاخ ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله والخامس ان المؤمن وحده حجة يجب العمل بمقتضى اقواله

الناس ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا
يتخلف من جماعتهم في مصلاهم الا من علة ذلك بمفهوم الغاية الذي هو اقوى المفاهيم على ان الرجل من المسلمين
اذا لم يكن ساتر الجميع عيوبه ولم يكن منه التعاهد للصلوات الخمس وحفظ مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين لا يحرم
تفتيش اموره وعيوبه وعثراته في افعاله واقواله وظاهر ذلك مناف لحمل افعاله واقواله على الصحة والصدق
ورواية الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام والحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق وفيها
وحق الناصح ان تلين له جناحك وتصغي اليه بسمعك فان اتى بالصواب حمدت الله تعالى وان لم يوافق رحمته ولم تتهمه
علمت انه اخطأ ولم تؤاخذه بذلك الا ان يكون مستحقا للتهمة فلا تعبأ بشيء من امره على حال دلّ على عدم
الاعتناء في حال من الحالات بشيء من امور من كان مستحقا للتهمة وظاهر ان المراد بالمستحق للتهمة ليس من علمت منه
خلاف الحق لانه لا يكون تهمة ما بل الظاهر من المستحق للتهمة ان يكون المظنون في حقه ذلك بل المستفاد من الاخبار
المستفيضة بل المتواترة معنى ان كل فاسق مستحق للتهمة وجعل في الاخبار محلا للتهمة ايضا ففي المرسلة عن ابي
حمزة عن ابي عبد الله ع قال قال ابي علي ابن الحسين عليهما السلام يا بني انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا
ترافقهم في طريق فقلت انه ع عد الخمسة الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق وقاطع الرحم ولا شك ان النهي
عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومرافقتهم ليس الا لكونهم مستحقين للتهمة وفي مرسلة الكندي عن ابي
عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع اذا صعد المنبر قال ينبغي للمسلم ان يجتنب مواخاة ثلثة الماجن الفاجر والاحمق
والكذاب فاما الماجن الفاجر فيزين لك فعله ويحب انك مثله ولا يعينك على امر دينك ومعادك ومقاربته جفاء
وقسوة ومدخله ومخرجه عار عليك الحديث بل المستفاد من ذلك الخبر ونحوه ان المواخاة مع الفاجر منهي عنه
مع ذلك فكيف يجب اداء حقوق الاخوة التي منها ما ذكره بقوله ضع امر اخيك بالنسبة اليه بل في الاخبار نفي   على تهمهم
الاخوة بين البر والفاجر ففي مرسلة ابرهيم بن ابي البلاد كما ليس بين الذئب والكبش خلة كذلك ليس بين البار والفاجر
خلة وفي موثقة معمر عن ابي عبد الله ع لا ينبغي للمسلم ان يواخي الفاجر ولا الاحمق ولا الكذاب وفي رواية عبد الاعلى
عن ابي عبد الله ع لا ينبغي للمرء المسلم ان يواخي الفاجر واما الاخبار الدالة على ان المؤمنين اخوة بنو اب وام كما
في رواية المفضل بن عمر ورواية ابي حمزة او ان المؤمن اخ المؤمن كما في موثقة بصير وصحيحة علي بن عقبة او ان المسلم
اخ المسلم كما في صحيحة الفضيل بن يسار ورواية الحارث بن مغيرة وغير ذلك فلا بد من تخصيصها بتلك الاخبار
ولو لم يخصص بها فليخصص وجوب اداء حقوق الاخوة وعدم الاتهام بمن مرّ في الاحاديث المتقدمة مع ان في المراد
من المسلم والمؤمن في هذه الاحاديث ايضا كلاما كيف وفي رواية علي ابن جعفر قال سمعت ابا الحسن ع يقول ليس كل
من قال بولايتنا مؤمنا ولكن جعلوا انسا للمؤمنين وفي رواية جابر عن ابي جعفر ع قال لي يا جابر ايكتفي من انتحل
التشيع ان يقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع
والتخشع والامانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة

الى ان قال من كان لله مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو وفي رواية ابي اسمعيل قال قلت لابي
جعفر ع جعلت فداك الشيعة عندنا كثير فقال هل يعطف الغني على الفقير ويتجاوز المحسن عن المسيء ويتواسون
قلت لا فقال ليس هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل هذا وفي صحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو جعفر ع يا سليمان
اتدري من المسلم قلت جعلت فداك انت اعلم قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه ثم قال وتدري من المؤمن
قال قلت انت اعلم قال المؤمن من ائتمنه المسلمون على اموالهم وانفسهم وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله قال
قال رسول الله ص من اصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم ولكن الظاهر المستفاد من بعض الاخبار الاخر ايضا ان
المراد بالمؤمن والمسلم المنفي عن المذكورين في تلك الاخبار هو الكامل في الايمان والاسلام فالمناط ما ذكرنا
من تخصيص الاخوة ووجوب اداء حقوقها وسائر ما ذكر بالاخبار المتقدمة لثابت من ملاحظة تلك الاخبار
والاخبار المفيدة لحمل فعل المسلم او المؤمن او الاخ او قوله على الصحة والصدق ومقتضى الجمع بينها اختصاص
تلك الاخبار بالمؤمن العدل الثقة لا كل من صدق عليه عنوان الاسلام والايمان ويدل عليه اخبار اخر ايضا
واردة في موارد جزئية سنذكر بعضها هذا مقتضى الجمع بين اخبار الحمل على الصحة والصدق والاخبار المتقدمة
وما بمعناها مما لم نذكر والا فاخبار الحمل على الصحة والصدق معارضة باخبار اخر موجبة لانتفاء العمل بها
واما كرواية عبد الله ابن سنان قال قال ابو عبد الله ع لا تثق باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال
فهذه الرواية تنهى عن تمام الوثوق بالاخ فتخصص الاخبار المتقدمة وللاجمال في بعض الوثوق الباقي يخرج
الاخبار المتقدمة عن الحجية والاستناد ورواية محمد ابن هرون الجلاب قال سمعت ابا الحسن ع يقول اذا كان
الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ومما لا شك فيه ودلت عليه الاخبار
والاثار ان بعد انقضاء زمان الرسول صلى الله عليه وآله او مع زمان ظهور الائمة الا طيبا وصار الجور واهله اغلب من
الحق بل الغالب في تمام هذه الازمنة اهل الجور والعصيان فلا يكون ظن الخير باحد حلالا ويكون هذا اصلا
حتى يخصص منه بعض افراده بمخصص كما هو المظنون في حق اكثر اهل هذه الاعصار وقد ظهر من ذلك انه لا يثبت
من الاخبار في حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد اليها **المقام الثاني**
فيما يحصل من الاية والاجماع والاستقراء اما الاية فهي وان امرت بالاجتناب عن كثير من الظن وافادت
ان بعض الظن اثم ولازم ذلك عند بعض الاجتناب عن جميع الظنون لا ستدعائه الشغل اليقيني للبرائة اليقينية
الا ان المنهي عنه فيها هو الظن وهو غير مفيد لما نحن بصدده كما اشرنا اليه واما الاجماع فهو وان امكن
ادعائه على القول بثبوته في موارد جزئية بالنسبة الى بعضها ولكنه على سبيل الكلية كما صرح به
الفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية وغيره غير ثابت كيف وانا لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية
حمل جميع افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وكلام الاكثر من غير طائفة من المتاخرين خال عن
ذكر هذه القاعدة وان حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به وهو غير ثبوت الاصل الكلي

ويكفيك في عدم ثبوت الاجماع ما نرى من الاكثر في الموارد الخاصة كباب الشهادات والروايات والاخبار والاقوال من ذوي الايدي وذوي الاعمال في الطهارات والنجاسات والدعاوي والمنازعات والمطاعم و المشارب وغير ذلك انهم يختلفون في قبول الاقوال وتصحيح الافعال ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة ويتكلمون فيها فان لم يجدوا يرجعون الى الاصل ولا يتمسكون بهذه القاعدة الا اقل قليل وبالجملة ثبوت الاجماع انما يكون بتصريح جماعة يحصل من اقوالهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية ونحن لم نعثر على المصرح بها بحيث يوجب اشتهارها ايضا ويكون بعمل الجميع في جميع الموارد الخاصة بمقتضاها بحيث يحصل العلم بالاجماع بسببه ولا شك ان العمل في بعض الموارد لادلة خاصة لا يفيد اجماعا على الكلية نعم قد يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة الكلية متلقاة بالقبول والاكتفاء في الاستناد اليها بمجرد ذلك ليس الا بمجرد التقليد واما الاستقراء فالمراد منه اما استقراء الاحكام الواردة في الاخبار عن الائمة الاطهار او في كلمات العلماء الابرار وشيء منهما لا يفيد في المقام لان تامه لم يتحقق وناقصه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه وعلم ذلك ان المناط فيه هو حمل فعل المسلم او قوله على الصحة والصدق دون شيء اخر والامران منتفيان في هذا المقام فان الاخبار الواردة في هذا المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة وفي بعضها عام لها كليهما وان وافق في الجملة وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات و الشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عم قال سئل عن رجل جمال استكرى منه ابل وبعث معه بزيت الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال عم انه ان شاء اخذ الزيت قال انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة يعني ان الجمال يمكن ان ياخذ الزيت ويقول انخرق الزق فلا يصدق قوله الا مع البينة وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق وفي موثقة سماعة قال سئلته عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وهذا خالف الكلية القاعدة وكذا موثقة عمار موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مامونا فلا باس ان يشرب الى غير ذلك ويكفيك في عدم الكلية ما نرى من اشتراطهم في الشهادة العدالة والتعدد وانضمام الحلف والاكتفاء في سقوط الدعوى عن ورثة الميت بيمين نفي العلم والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث وبلزوم الحلف فيما يدعيه احد مما هو موقوف على قصده ونحو ذلك ولا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل انه بمقتضية تلك القاعدة بل لعله انما هو لخصوص المورد او لعلة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بالخمسة في مرسلة يونس عن ابي عبد الله عم قال خمسة اشياء يجب على الناس ان ياخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والتناكح والمواريث والذبائح والشهادات فاذا

كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه قال صاحب الوافي في بيانه يعني ان المتولي لامر غيره اذا ادعى توليته او وصايته والمباشر لامرأة اذا ادعى زواجها والمتصرف في تركة الميت اذا ادعى نسبه وبائع اللحم اذا ادعى تذكيته والشاهد على امر اذا ادعى العلم به ولا معارض لاحد من هؤلاء يقبل اقوالهم بشرط ان يكون مامونا بحسب الظاهر انتهى ولذا نراهم لا يقتصرون في بعض الموارد على المسلم الذي هو موضوع القاعدة كما في ذي اليد او ذي العمل فيسوون في البناء على الصحة والصدق بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس وبالجملة لا يعلم من مطابقة حكم الاخبار او فتوى العلماء الاخيار في بعض الموارد لهذه القاعدة انه لاجلها ولا يثبت منها شيء ينفع في ثبوت القاعدة وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل على وجوب حمل افعال المسلم بل ولا الثقة منه واقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية بحيث يصير اصلا ماخوذا به لا يتخلف عن مقتضاه الا بدليل وان كان كذلك في بعض الموارد بادلة خاصة به من اجماع او كتاب او سنة كما في باب الذبائح والتزكية وقبول قول ذي اليد في عبادة كل شخص ومعاملته بالنسبة اليه وامثال ذلك فاللازم في كل مورد التفحص عن دليل خاص به او عام يشمله ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد الاولى قيل على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة تنزل على الصحة عند الفاعل لا مطلقا ولا عند المنزل والتوضيح ان الصحة والفساد في كل شيء قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف ومن جهة اختلاف اراء المجتهدين فالاول كما ان الصلوة للعذر مثلا يصح بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر والثاني كما ان التذكية على نحو قد يكون صحيحة عند مجتهد دون اخر والقدر الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقا اقول هذا الكلام يجري في الموارد الخاصة التي يحمل فيها الفعل على الصحة ويقبل قول المسلم فيه بها وان لم نقل بكلية حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق ثم اقول ومن حالات الفاعل التي يختلف لاجلها الصحة والفساد الجهل الساذج والخطاء والنسيان فلو ثم هذا الكلام لا يكون هذه القاعدة موجبة لنفي مقتضى الجهل او الخطاء او النسيان عنه ويرجع حاصل القاعدة الى نفي التعمد في الاتيان بغير المشروع عنده وعلى هذا فيظهر ثمرة القاعدة في لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا تظهر فيما يكفي في ترتب الاحكام عليه في حقنا صحته في حق الفاعل كاكثر معاملاته فان صحتها في حقه كافية في ترتب الاحكام عليه في حقنا كما ان من تزوج امرأة بعقد يكفي الصحة في حقه في ترتب احكام زوجة المتعلقة بغيره عليه فيحرم على ابنه ويجوز له النظر اليها وان لم يكن العقد مما يكون صحيحا في حق الابن كما اذا زوجها الاب بغير ولي لصحته على اجتهاده ولم يجوزه الابن واما في غير ذلك فلا يترتب عليه الثمرة كما اذا غسل ثوبا وكان راي او راي مجتهده كفاية المرة فلا يجوز لمن يوجب المرتين الحمل عليهما وعلى هذا فلا يكون لظاهر الاثر وكذا في التزكية ونحوها وكذا يكون اللازم في الاقوال الحمل على عدم تعمد الكذب فلا يلزم المطابقة للواقع فيها وينتفي اكثر الفوائد التي

وتنوها على حمل اقوال المسلم على الصدق عنه والتحقيق ان اللازم في تحقق ذلك الرجوع الى دليل الحمل
على الصحة والصدق سواء قلنا به كليا او في الموارد الخاصة وينظر الى ما هو مقتضى الدليل وما يثبت منه
كما انه ان كان الدليل هو الاجماع يحكم بالقدر المجمع عليه لا مطلقا وان كان قوله ع من اتهم اخاه يحكم بما يوجب
انتفاء الاتهام فينفي الاتيان بالفاسد والكذب عمدا دون الخطاء والاشتباه وان كان قوله ضع امر اخيك
على احسنه يحكم بانتفاء الخطاء والاشتباه والتسامح لانه غير احسن واذ قد عرفت عدم تمامية الدليل على الكلية
فلا يفيد تحقق ذلك فيها واما الموارد الجزئية فهي ايضا كذلك يعني انه الواجب الرجوع الى الدليل الخاص به
واتباع مقتضاه لكن الثابت في اكثر تلك الموارد هو الصحة عند الكل والموافق للواقع ونفس الامر كما انه يجب
بناء عمل المسلم في التذكية على الصحة والثابت من ادلته ثبوت التذكية في حق كل احد ولذا لا يلزم عليه الفحص
عن كيفية التذكية انها هل هي موافقة لراي مجتهد المزكي خاصة او لا وهل اخطأ فيه ام لا ولو كان اللازم
الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة لم يفد لساير الناس شيئا وكذا في تطهير كل احد ثوبه وبدنه فيجوز
لغيره ملاقاته وان احتمل ان يكون تطهيره بنحو لا يعلمه مطهرا وهكذا واما ما ورد في بعض الاخبار من
النهي عن تقليد الساجد من الفراء العراقي عند الصلوة معللا باستحلال اهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ
ومن عدم جواز بيع الجلد على انه مزكى اذا اخبر بايعه بتزكيته بل ينبغي ان يقول بايعه بشرط التزكية معللا
بما ذكر فلا ينافي ذلك اذ لا دلالة فيهما على الحكم بعدم التزكية ولذا لبسه سيد الساجدين ع في غير الصلوة
في الاول وخص البيع في الثاني **الثانية** قال الشهيد ره في قواعده بعد بيان قبول خبر المسلم في امور
انه يشترط في بعض الامور هنا ذكر السبب عند اختلاف الاسباب كالواخبر بنجاسة الماء فانه يمكن ان
يتوهم ما ليس بسبب سببا وان كانا عدلين اللهم الا ان يكون المخبر فقيها يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر ومنه
عدم قبول شهادة الشاهد باستحقاق الشفعة او بان بينهما رضاعا محرما لتحقق الخلاف في ذلك او بان لبنه شهر
او بان زيدا من عمرو او بكفره والصور كثيرة ويشكل منها لو شهد بانتقال الملك عن زيد الى عمرو ولم يبين السبب
الانتقال او بان حاكما جاير الحكم حكم بهذا ولم يبيناه او شهدا على من باع عبدا من زيد انه عاد اليه من زيد
ولم يبينا اقالة او بيعا مثلا وبالجملة لا ينبغي للشاهد ان يرتب الاحكام على اسبابها بل وظيفته ان ينقل ما
سمعه منها من اقرار او عقد بيع او غيره او ينقل ما رآه وانما ترتيب المسببات وظيفة الحاكم فالشاهد سفير
والحاكم متصرف انتهى اقول الامر كما ذكره قدس سره والوجه المبين للضابط فيه ان الدليل الدال على قبول
قول المسلم كليا او في مورد لا يدل الا على وجوب بناء قوله على الحق والصواب والمطابقة لنفس الامر
ولا شك ان المراد منه البناء على الحق والمطابق لنفس الامر بناء على معتقده وزعمه وعلى هذا فان كان
الامر مما يتفاوت الحق والمطابق لنفس الامر بتفاوت المعتقدات فقد يكون حقا عند شخص دون اخر
وبذلك يختلف حكمهما فلا بد من بيان السبب فيه حتى يتضح جلية الحال وان كان الامر غير متفاوت بتفاوت

المعتقدات عادة كالمحسوسات فليس كذلك ومن هذا يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بان اعلم انه
كذا لان اللازم من قبول قوله هو تصديقه في انه عالم بكذا وعلمه ليس حجة على غيره لا يقال انه اذا قال سمعت
كذا او رايت كذا فهو ايضا راجع الى اخباره بالرؤية والسماع ولازمه تصديقه في ذلك وكيف يكون سمعه
او رؤيته حجة قلنا الحجة هي الواقع دون علمه او رؤيته او سماعه وهذه الامور كاشفة عن الواقع ولكن
الاول مما يتخلف الواقع عنه عادة كثيرا فلا حجة فيه بخلاف الاخيرين فان تخلف الواقع عنهما خلاف العادة
فلذا يكتفى عنه **الثالثة** قيل في مسئلة قبول قول ذي اليد في النجاسة واما قبول قول ذي
اليد فهو ايضا مما لم يظهر عليه حجة وتنزيل اقوال المسلمين وافعالهم على الصحة والصدق لا يكفي فان
المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعني مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون حجة على غيره في اثبات
حكم او تكليف او دفع شيء ثابت بالحجة موافق لاصل البراءة والحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها
الا ان يكون معارضة بمثلها او موجبة لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير ولذلك تريهم لا يتعرضون
لمن في يده شيء او تحته زوجة او غيرهما الى ان يدعي عليه احد وحينئذ يحتاج الى قواعد اخر في طي الدعوى ولعل
من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك لما راى ان قوله ينزل على الصدق وكذا فعله بالنسبة الى نفسه فاذا اجتنب
عن انائه وقال انه نجس ليس لاحد ان يردعه ويقول ان اجتنابه صحيح وقوله صادق فيجب اذ ذلك ثبتت النجاسة الواقعية
حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب وانفكاك الاحكام المتلازمة في نظر الظاهر في غاية الكثرة ولا ضير فيه انتهى
وهو كلام مختل النظام فان قوله يعني مظنون الصدق ان اراد انه ليس على تنزيل افعالهم واقوالهم على الصحة
والصدق حجة شرعية وما يقولون من التنزيل يعنون انه مظنون الصدق فهو نفي للتنزيل ومناف لقوله
بعد ذلك ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها ان لم يكن ذلك الظن حجة ومناف لقوله ولا يلزم من
ذلك الخ ان كان حجة وان اراد ان مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور انه مظنون الصحة والصدق فهذا
اظهر من ان يخفى مع انه ان قال ذلك ولم يحكم بحجية ذلك الظن فهو ايضا نفي للتنزيل وان حكم بحجيته فلا وجه لعدم
دفع الاصل به وان اراد انه وان حكم الشارع بذلك التنزيل ولكن لكون ادلة الشرع ظنية يظن حكم الشارع
بذلك فلا يدفع به الاصل ففيه انه على هذا يكون كساير ما يثبت من الشرع بالادلة الظنية التي يدفع بها
الاصول ويثبت بها التكاليف ومما ذكرنا يظهر ساير ما في تتمة كلامه ايضا **عائدة** قد تكرر في لسان الاصحاب
الاطهار واحاديث الائمة الابرار لفظ لا يصلح في ابواب العبادات والمعاملات وغيرهما وقد اختلف
في ان مفاده هل هو الكراهة او الفساد او التحريم فصرح بعضهم بالاول قال صاحب المدارك في رد قول
من استدل بالحرمة في مسئلة بحديث متضمن للفظ لا يصلح انه ظاهر في الكراهة وصرح بعض اخر بالثاني قال
بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في رد قول صاحب المدارك في تلك المسئلة وما قال من ظهور
لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر فان الصلاح في مقابل الفساد والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة سيما القدماء

كما لا يخفى انتهى وما ذكره هو الصحيح لوجهين الاول التبادر فانه اذا قال الطبيب لمريض لا يصلح لك الغذاء الفلاني يفهم منه منعه عن تناوله وان فيه المفسدة ويذمه كل احد شاهد تناوله اياه وكذا نريهم في مقام الاستخارة اذا طلب احد من عالم الاستخارة لامر اذا قال بعض العلماء الاستخارة لا يصلح يفهم منه انه ممنوع وكذا الحال في اثبات ذلك بناء كثير من الفقهاء على ذلك وحكمهم بالحرمة بمجرد وورد ذلك اللفظ منهم المحقق شيخ ابو القاسم استدل في المعتبر على عدم جواز الاستنجاء بالعظم والروث برواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم او البعر او العود قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا يصلح بشيء من ذلك وكذا العلامة الحلي في المنتهى استدل بذلك ورد من ناقش في الرواية بضعف السند بان الاصحاب تلقوها بالقبول وهو يدل على اثبات الاصحاب جميعا الحرمة به وهو بمنزلة دعوى الاجماع عليه وكذا المحقق الثاني الشيخ علي في شرح القواعد جعل ذلك نهيا عن الاستنجاء بالعظم والروث وايضا رد العلامة في المنتهى قول الشيخ بجواز الوضوء باناء وقع فيه ما لا يستبين من الدم بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا انظر الى هؤلاء الاعلام الذين هم من العارفين بعرف العرب كيف فهموا منه الحرمة ثم تقسيمه ان عدم النقل يثبت تمام المطلوب بل يظهر من الاخبار وجود ذلك التبادر في عهد المعصوم ايضا كما في رواية البجلي الذي دخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي ذكية فيقول بلى فهل يصلح لي ان ابيعها على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية قلت وما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق الميتة الحديث انظر كيف فهم الراوي من قوله لا يصلح انه فاسد واستفسر من سببه وقال وما افسد ذلك واحتمال وجود قرينة منفي بالاصل والثاني تصريح اهل اللغة بان الصلاح خلاف الفساد ونقيضه فنفيه اثبات الفساد قال الجوهري في الصحاح الصلاح ضد الفساد وقال والاصلاح نقيض الافساد والاستصلاح نقيض الاستفساد وقال ايضا في مادة فسد الاستفساد خلاف الاستصلاح والمفسدة خلاف المصلحة وقال في القاموس الصلاح ضد الفساد كالصلوح الى ان قال واصلحه ضد افسده الى ان قال واستصلح نقيض استفسد وقال في مادة فسد فسد كنصر وعقد وكرم فسادا وفسودا ضد صلح الى اخر ما قال وقال الطريحي في مجمع البحرين يقال صلح الشيء من باب قعد وصلح بالضم لغة خلاف فسد وقال في مادة فسد والمفسدة خلاف المصلحة ويؤيده ايضا شيوع استعمال لفظ لا يصلح فيما هو كالمعدوم كما في قول الفقهاء في رد الادلة هذا لا يصلح للحجية او لا يصلح للمانعية ولا يصلح للمعارضة والفاسق لا يصلح للامامة وهكذا ويؤيده ايضا شيوع استعماله في الاخبار في ذلك المعنى بدون القرينة منها رواية ابن شبرمة على المتقدمين منا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح لباس الحرير والديباج واما بيعه فلا بأس به ويؤكده ايضا بل يدل

عليه ان النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه المثبت والظاهر ان مثبته اي يصلح بمعنى يجوز فمعنى نفيه انه لا يجوز وانما قلنا ان يصلح بمعنى يجوز لاستعماله فيه في الاخبار والاصل في الاستعمال الحقيقة اذ لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد كما فيما نحن فيه واما استعماله فيه في الاخبار فكثير جدا كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يصلح له ان يصيب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ثوبه قال لا بأس ورواية عنه ايضا قال سألته عن شرب ماء وقع فيه ذنب من عذرة رطبة او يابسة او ذنبل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا بأس وموثقة عمار قال سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه الخل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا بأس وعن الابريق يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا بأس ورواية علي بن جعفر ايضا قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على الرف المعلق بين نخلتين وفيها وسألته عن فراش حرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه الى غير ذلك ومما يفسد كونه للكراهة ما ذكرنا من ان النفي حقيقة في نفي المثبت والمثبت بأي معنى كان كان من المعاني المحتملة لا يثبت من نفيه الكراهة وتوهم الوضع الطاري للنفي يدفعه الاصل مضافا الى انه وقع النفي كثيرا في جواب السؤال عن الاثبات فقال السائل هل يصلح ذلك فاجاب بقوله لا وليس هناك الا نفي المعنى الثابت للمثبت ثم انه لا ينافي ما ذكرنا استعمال لفظ لا يصلح في الاخبار في ما يكره كثيرا لان الاستعمال اعم من الحقيقة واستعمال ما الموضوع للوجوب والحرمة كالامر والنهي في الندب والكراهة في الاخبار خارج عن حد الاحصاء وهذا ايضا من المؤيدات للطائفة في استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكراهة تجوزا شائع ذائع في الاخبار بخلاف عكسه فانه اما منتف او نادر جدا **عائدة** الاتي بعبادة باجزائها وشرائطها اما يأتي بها مع العلم او الظن المعتبر مطابقا للواقع ولم يظهر خلافه الى الاخر ولا كلام في الاول واما الثاني فاما يأتي بغير المطابق متعمدا فلا كلام فيه ايضا في فساد عبادته للنهي المقتضي للفساد بل وكذا ان اتفق مصادفته للواقع مع تعمده عدم المطابقة لما ذكر وفي حكمه الخاطي او الجاهل المقصر الذي منه الشاك واما غير من ذكر فاما خاطي غير مقصر او جاهل كذا او غافل او ناس ثم الخطاء او الجهل او الغفلة او النسيان اما يتعلق باصل العبادة او بجزئها او بشرطها وعلى التقادير اما يتعلق باحكامها الشرعية او بموضوعاتها وحاصل الاقسام اربعة وعشرون ولعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان وكون مرجع الثلاثة امرا واحدا هو الجهل وكذا يتحد حكم الجزء والشرط لكون الجزء في الحكم كالشرط يرجع الاحكام الى ثمانية ثم الكلام في تلك الاقسام اما في المؤاخذة والعذاب على تقدير وجوب العبادة او في الصحة والبطلان او في القضاء خارج الوقت او في الفعل والاعادة في الوقت اما الاولان فاستوفي الكلام فيهما في الاصول كما ابطلناه في شرح تجريد الاصول وكتاب مناهج الاحكام وان الحق عدم العقاب والصحة وانما الكلام فيهما في الاخيرين ولا كلام فيهما ايضا من جهة الدليل الخارجي بمعنى انه لا مانع من ان يوجد في بعض المواد دليل خارجي على وجوب القضاء

العبادات والموضوع و والمعاملات

او الفعل والاعادة في الوقت مع الخطاء او الجهل واللازم حينئذ اتباع ذلك الدليل وان صح ما فعله والا
وانما الكلام في مقتضى الاصل مع قطع النظر عن الدليل ولبيان ذلك نقول اما القضاء فلما ثبت في الاصول انه بامر
جديد وليس تابعا للاصول فالاصل فيه عدم الوجوب مط وذلك ظاهر واما الاعادة والفعل في الوقت فهو قد
يختلف باختلاف الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول وهو الخاطي في الحكم الشرعي لاصل العبادة كما في
خائف ظن بدليل شرعي مثلا عدم وجوب صلوة الظهر على المسافر الخائف ثم ظهر خطاؤه مع بقاء الوقت وكذا
من نذر بالصيغة الفارسية صلوة ركعتين في يوم معين وظن عدم لزومه ثم ظهر خطاؤه مع بقاء ذلك اليوم
بعد وادى اجتهاده الى لزوم النذر بالفارسية فلا شك ح في وجوب الفعل عليه وهو اجماعي ويدل
عليه توجه الامر اليه مع بقاء وقته انما بقاء الوقت فظ وانما توجه الامر اليه فلدخوله في الموضوع فانه اذا
راى ان صلوة الظهر واجبة على كل مسافر ولو كان خائفا فيصدق ذلك الموضوع عليه ويتوجه الامر اليه
وكذا اذا اجتهد ان كل من نذر بالفارسية يجب عليه الوفاء يصدق ذلك عليه ووقته باق فيجب عليه الامتثال
واما القسم الثاني وهو الجاهل بالحكم الشرعي لاصل العبادة كمن لم يعلم بوجوب صلوة الظهر او غفل عنه
او نسي او لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر ثم ظهر له الحال والوقت باق فهذا ايض مما لا شك فيه ولا ريب في وجوب
الاتيان بالفعل **واما القسم الثالث** وهو الخاطي في الحكم الشرعي للجزء او الشرط كمن ظن عدم وجوب السورة
في الصلوة او عدم وجوب الاستقبال او ستر العورة فيها او صلى بدون السورة او غير مستقبل القبلة او مكشوف
العورة ثم تبين له خلافه مع بقاء الوقت الاصل فيه وجوب الفعل ثانيا مع الشرط او الجزء المتروك اولا لانه (فالظاهر في بادي النظر ان م)
بتبين الخلاف حصل له امر وهو ان كل مكلف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء او الشرط في الوقت الفلاني والمفروض
بقاء الوقت فيكون داخلا في الموضوع فيجب عليه الفعل ولا ينافي ذلك صحة ما فعله اولا حيث انه المامور به له
ح لانه المامور به له حين يعلم انه المامور به ولا ينافي ذلك كون شيء اخر مامورا به له في وقت اخر والحاصل ان
هيهنا امرين مطلق ومقيد وكان الاول واجبا عليه في الوقت الاول والثاني في الثاني والتفصيل في المواد (مقتضى النظر الصحيح)
بان يقال انه ان كان في المورد امر بالمقيد شامل لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة ولاجله تغير اجتهاده فيجب
عليه الفعل ثانيا وان لم يكن كذلك بل عثر على القيد فلا لان مقتضاه وجوب القيد على من وجب عليه المقيد والاصل
عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص الاول كما ان ظن اولا وجوب الصلوة مط فصلى قبل الزوال او الى
القبلة او غير ساتر للعورة او بدون السورة ثم عثر على قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس او صل الى القبلة
او صل ساترا للعورة او صل مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا لشمول هذه الاوامر لمثل ذلك
الشخص باطلاقها وعام دليل على القيد بغير من صلى اولا والاجزاء عن الامر الاول لا ينافي وجوب
الاعادة لان هناك امرين مطلق ومقيد والاجماع على اتحادهما انما هو مسلم في حق غير مثل ذلك الشخص
الثاني كما ان صلى قبل الزوال على احد الانحاء المذكورة ثم عثر على دليل القيد ايض من غير تحقق امر بالمقيد

مثل قوله الوقت شرط في الصلوة او القبلة واجبة مراعاتها فيها او ستر العورة في الصلوة واجب او السورة
واجبة فيها ونحو ذلك فان معناها وجوب هذه الامور على من يجب عليه الصلوة ووجوبها على مثل ذلك
الشخص غير معلوم ولا يتوهم انه يصير المطلقات على هذا التقدير مقيدة اذ ظهر ان معنى قوله صل الموجب للصلوة
عليه اولا صل كذا وكذا فهذا الامر شامل باطلاقه لمثل ذلك الشخص لانا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى
بل القدر الثابت وجوب القيد ايضا اما ان معنى الصلوة والمراد منها ذلك فلا كما حققنا في بحث المطلق والمقيد
من الاصول فالمراد من المطلق الامر بالماهية وقد امتثله ويظهر من دليل التقييد وجوب القيد ايضا لكن لا مط بل على من
وجب عليه الماهية ووجوبها على مثل هذا الشخص في حيز المنع فان قلت انه يفهم من دليل القيد وجوب الماهية مع
القيد فاذا انضم ذلك الفهم مع الامر بالمطلق يصير امرا اخر وراء الامر الاول ويكون في قوة قولك صل ساترا للعورة
وذلك شامل لمثل ذلك الشخص قلنا لا اذ ذلك بل المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب الماهية و
يكون المجموع في قوة قولك صل واستر عورتك مثلا في الصلوة التي تجب عليك والحاصل ان حصول
تغير في الامر بالمطلق ثم وانما يجب امر زائد على المطلق على من وجب عليه المطلق لا مط والاظهر ح عدم وجوب الاعادة
ثانيا اذا كان دليل وجوب هذا الجزء او الشرط وجزئيته او شرطيته او دليل وجوب الاصل الاجماع اذ يمكن ح
عدم وجوب الفعل ثانيا لانه على ذلك التقدير يكون وجوب هذا الفعل مع ذلك الجزء او الشرط بسبب
الاجماع ولم يثبت الاجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا الوقت اقول هذا التفصيل انما يتم في الامر الزائد
عن الماهية وما يتوقف عليه صحتها واما فيها فلا لان الامر بالماهية امر بها بجميع الاجزاء والشرائط فاذا
علمنا مثلا ان السورة جزء للصلوة او ستر العورة شرط لصحتها نعلم ان معنى قوله صل افعل الاركان المخصوصة
مع السورة ساترا للعورة باي نحو ادى وجوب السورة والستر فيكون الامر بالصلوة امرا بالاجزاء المنضمة
مع السورة المقارنة مع الستر وذلك الامر يشمل مثل هذا الشخص الذي كلا منا فيه ايض فيجب عليه الاعادة
من غير فرق بين ان يكون دليل الوجوب الاجماع او غيره نعم لو كان دليل الجزئية او الشرطية الاجماع واختلف
في حال الجهل فانه لا يتم ح والحاصل ان الحكم بالاعادة انما هو في الجهل بما فرض شرطيته او جزئيته قطعا او اطلاقا
لا فيما شك في شرطيته او جزئيته **واما القسم الرابع** وهو الجاهل بالحكم الشرعي للجزء او الشرط كمن لم يعلم وجوب
السورة او القبلة في الصلوة وصلى بدونهما ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت فهو ايض كالقسم السابق و
وجهه يظهر مما ذكرنا ثم في هذه الاقسام الاربعة لو انعكس حال الخطاء او الجهل بان ظن الوجوب واتى به ثم ظهر (ذكرنا غ)
عدمه فلا اشكال في عدم وجوب شيء ثانيا الا اذا كان الجزء او الشرط الزائد مما يبطل به العبادة **واما القسم
الخامس** وهو الخاطي في موضوع اصل العبادة مع تبين الحال في الوقت كمن نذر شيئا وظن بدليل انه التصدق
واتى بها ثم تبين له انه اربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق او من ظن ان صلوة الظهر امر اخر وراء هذه العبادات
المخصوصة بدليل واتى بها وظهر له الحال مع بقاء الوقت ولا شك في وجوب الفعل ثانيا في الوقت لان الظاني بان

الحال ان غير المامور به هو ذلك الشيء الاخر وان معنى قوله صل حينئذ يجب عليك تلك الهيئات المخصوصة وان الواجب بالنذر هو الصلوة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ويمكن له الامتثال فيجب عليه الفعل الا ان يكون دليل وجوب الفعل الاجماع كما لا يخفى فان قلت لا شك ان كل احد متعبد بظنه فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بالاتيان بما ظن انه صلوة الظهر فاذا ظنها امرا اخر واتى الهيئات واتى بها فقد اتى بما امر به والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قلت نعم يقتضي الاجزاء عن المامور به بذلك الامر واما اذا تبين له ان الهيئات المخصوصة فالمتحصل له بعد ذلك الفهم امر اخر والوقت باق فيجب عليه الاتيان به والحاصل انه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل هذه الهيئات المخصوصة وهو باطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص ولم يفعله بعد ويمكن له الفعل فيجب عليه فان قلت لما كانت متعلقات التكاليف الامور المعلومة فمعنى صل افعل ما علمت انه صلوة سواء كان المعلوم هذه الهيئات المخصوصة او غيرها وقد اتى بما علم ولا تكرار في الامر فلا يجب عليه شيء اخر قلت لا نسلم ان المعنى ذلك بل المعنى افعل الهيئات المخصوصة ان علمت انها الصلوة وافعل غيرها ان علمت صلوة وهكذا والحاصل انه ليس هنا لفظ مطلق يوجب الاتيان بفرد منه للامتثال بل الفرد المعلوم باعتبار اشتراط التكليف هو ما ذكرنا فاذا علم ان الصلوة هي الهيئات المخصوصة يجب فعلها ثانيا فان قلت نعلم انه ليس المطلوب هناك الا امر واحد قلنا معلوميته ذلك ممنوعة وانما هي لغير مثل ذلك الشخص واما امران كما ذكرنا واما القسم السادس وهو الجاهل بموضوع اصل العبادة كمن اتى بشيء مكان صلوة الظهر غفلة او نسيانا ثم تبين في الوقت خطاؤه فوجوب الاعادة عليه ودليله واضح مما سبق واما القسم السابع وهو الخاطي في موضوع الجزء او الشرط فهو على قسمين احدهما ان يخطأ في مفهوم الجزء او الشرط كمن ظن ان المراد بالمغرب غروب الشمس فصلى ثم تبين له مع بقاء الوقت ان مفهومه زوال الحمرة او ظن ان القبلة ما بين المشرق والمغرب فصلى في العراق الى جهة المشرق ثم ظهر له ان ذلك قبلة المتحير وقبلته عن الجنوب الى المغرب كثيرا او ظن ان ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكي ايضا ثم ظهر له انه ليس ساترا او ظن ان السورة الواجبة في الصلوة صادقة على اية من السورة ايضا ثم ظهر له خطاؤه وثانيهما ان يخطأ في مصداقه كمن علم ان المراد بالمغرب زوال الحمرة وظن حصوله وصلى ثم تبين خطاؤه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة للكعبة وظنها في سمت وصلى اليه ثم ظهر خطاؤه وهكذا فان كان من القسم الاول فالظ وجوب الفعل ثانيا مع بقاء الوقت ودليله يظهر مما مر في القسم الخامس فان قول الشارع صل حين المغرب عام لكل احد شامل له اذا صلى اولا قبل زوال الحمرة بظن انه المغرب ثم تبين خطاؤه مع بقاء الوقت يعلم ان معناه صل حين زوال الحمرة وان شئت قلت معناه صل حين زوال الحمرة اذا علمت انه المغرب والوقت باق والدليل عام ولم يمتثله بذلك المعنى فيجب امتثاله والمنافاة بكون كل احد متعبدا بظنه ظهر دفعها مما سبق في الخامس وان كان من القسم الثاني فالظاهر في بادي النظر ان الاصل عدم وجوب الفعل ثانيا اذ ليس هنا الا امر واحد هو الصلوة حين علمه بزوال

قبل حصوله

نسخة هذا اذا كان دليل الجزء والشرط موجبا للقضاء واما بدونه فوجوب الاعادة غير معلوم كما مر في القسم الرابع

الحمرة وقد اتى بها او امثالها وان اخطأ في ذلك العلم وليس هو سببا لتعلق امر اخر والحاصل ان معنى صل حين المغرب او حين زوال الحمرة انه صل هذا الحين اذا علمت هذا الحين وقد علمه وصلاه مثل ولم يتبدل عنده شيء في الخطاب والامر حتى يتحصل دليلان وهذا هو فرق ذلك مع سابقه فان في السابق تغير علمه في فهم الخطاب وفي كل حال مكلف بمقتضى فهمه بخلاف ذلك والتحقيق وجوب الاعادة فيه ايضا لان مقتضى صل في زوال الحمرة الواقعية ان علمته الاتيان بهذا الامر مع بقاء وقته والوقت باق والمفروض انه يعلم ح انه لم يات بذلك المامور به وان اتى بالصلوة في الزوال الحمرة المعلومة ولكنه امتثال لامر اخر معلوم بلسان العقل وهو ان كل ما علم فهو تكليفه واما ذلك الامر الصادر من الشارع نصا فليس الا الاتيان بالصلوة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها والمعلوم له ح انه ما اتى بذلك الامر وان اتى بالامر المعلوم بلسان العقل فيجب الاتيان به واما القسم الثامن وهو الجاهل بموضوع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه الوقت او بعد زوال الحمرة غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعدمه مع علمه بان المغرب انما هو زوال الحمرة غير ملتفت الى احتمال العدم بل كان غافلا او مع النسيان لذلك فالاصل في الجميع وجوب الاتيان بالفعل بعد تبين الحال لتعلق الامر به وامكان امتثاله واما صحة ما اتى به فهو لا يقتضي الاجزاء عن ذلك الامر لانه امر اخر تعلق به بلسان العقل ايضا بعد التكليف فوق الطاقة وبان كل من قطع بتعلق تكليف به يتعلق به وهذا امر صادر بلسان الشرع غير ممتثل فيجب الاتيان ثم ان بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك ضعف القول بوجوب الاعادة مط كما يظهر ضعف ابن ادريس في السرائر مستدلا بان حكم الامر باق في ذمته وفعله غير مامور به فلا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانيا ما دام الوقت باقيا القادر عليه كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مط مستدلا بانه متعبد بظنه ويعلم جواب الاستدلال لبين **فوائد الاولى** لو صادف عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقا كالغافل والناسي والجاهل بالحكم وامثالها اذا فعل الفعل مع الغفلة او النسيان او الجهل بالحكم فصادف الواقع فهل يجب عليه الاعادة في الاقسام التي كانت فيها الاعادة الظاهر لا لاصالة عدم اشتراط العلم بالمصادفة ايضا الا ان يكون ذلك مع خطاء او جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهي المفسد للعبادة **الثانية** لا فرق فيما ذكرنا في الخاطي المتبين خطاؤه في الوقت من وجوب الاعادة بين ما اذا تبين خطاؤه بالعلم بالواقع او بالاجتهاد الذي هو حجة في حقه لجريان الدليل المذكور فيه في الموضعين وقال المحقق الثاني الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم لزوم القضاء في صورة تبين الخطاء بالاجتهاد مط قال لان الخطاء وهو عدم مطابقة الواقع لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثاني للاول لامكان كون الخطاء هو الثاني ووجوب العمل بظاهر النقد باجتهاده لا يقتضي صحته في نفس الامر انتهى وهو ضعيف غايته اذ دليل وجوب الاعادة فيما يجب لم يكن ظهوره كون الفعل الثاني مطابقا للواقع

الثانية

في بعض الاقسام

الثالث

بل كان هو تعبده باجتهاده وصيرورته حكمه في حقه ظاهرا **الثالث** لا فرق في وجوب الاعادة فيما اذا كان المعلوم في الوقت خطائه او جهله مخالفا المقتضي اعتقاده او لمقتضى الاستصحاب او مقتضى الاستصحاب ليس باقوى من مقتضى العلم ولا يتوهم ان الشارع اقام المستصحب مقام الواقع اذ ليس كذلك بل اقامه مقام العلم فقال لا ينقض اليقين بالشك وعلى هذا يكون معنى قوله قبل غروب الشمس انه صلى اذا علمه حينئذ او استصحبه وبعد ظهور الخطاء يعلم انه لم يصل الا بعد الغروب باستصحاب عدمه فيبقى في الذمة **عائدة** اذا نقل عدل اجماعا على امر فمورد الاجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عن مراده منه لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ اذا اطلقه كما اذا قال فقيه يجب ستر العورة في الصلوة اجماعا فاللازم على من يقول بحجية الاجماع المنقول الفحص عن مراد ذلك الفقيه من العورة دون مراد الشارع منها اذا اطلقها فلو علم ان الراجح عند ذلك الفقيه هو ان العورة هي القبل والدبر فيقول ان مورد دعوى الاجماع دون غيره وان اقتضى الترجيح عندنا كون العورة في اللغة او في عرف الشارع من السرة الى الركبة اذ لا يدل دعواه على حصول الكشف المدلول عليه بلفظ الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع فلا وجه لاجراء القواعد اللفظية فيه بالنسبة الى الشارع الا مع ثبوت اتحاد عرف الامام والناقل فان الاجماع المنقول على فرض حجيته لا يثبت الا الكشف عن رأي الامام بالحكم الذي ذكره الناقل فاللازم اجراء القواعد اللفظية في كلامه لا في كلام الامام وكذا الكلام في لفظ الستر اذا كان الراجح في نظرنا ان معناه ما ستر الحجم ايض ولكن كان الراجح في نظر الناقل انه ما ستر البشرة فمورد دعوى الاجماع هو الاخير دون الاول ومن هذا القبيل اذا ادعى الاجماع على وجوب الغسل وكان الراجح في نظر المدعي عدم اعتبار العصر في معنى الغسل فمورد دعوى الاجماع هو ذلك المعنى دون ما يعتبر العصر ايضا وكذا الكلام اذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء وان لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل نعم قد يوجد في المقام قرينة على ان مراد الناقل تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع وح يجب اجراء القواعد اللفظية بالنسبة الى الشارع ومجرد وقوع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ لا يصلح قرينة لارادة صدور هذا اللفظ لكثرة نقل الاجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل ايض **عائدة** مما يستدل به بعض الفقهاء في مقام من اثبات الحكم للجزء بعد تعسر الكل او تعذره قوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقوله ع الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والاول مروي عن النبي ص والثانيان عن علي ع نقل الثلاثة في عوالي اللئالي والكلام فيها اما في حجيتها اولا او في دلالتها اما الاول فنقول لا شك في عدم اعتبار تلك الاخبار من حيث السند ولا من حيث وجودها في اصل معتبر ولكن تصدى بعضهم لاثبات حجيتها ببيان اشتهارها وانجبارها بالعمل فقال انه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند اصلا ومع ذلك مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم وفي معاملاتهم من غير نكير فهي بالعمل مجبورة وبالشهرة معتضدة فيكون

حصول العلم على

حجة ويرد عليه ان ذكرها والتمسك بها في كتب الفقهاء وانجبارها بالشهرة المثبتة فهي ليست مشهورة الا في السنة المتأخرين وهي غير كافية بل اشتهارها وما عندهم ايض ليس الا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج وردّه وهذا ليس من الشهرة الجابرة فانه لو ذكر واحد حديثا ضعيفا ثم ذكره الجميع للاطلاع ورده للاستدلال به لا يحصل له الشهرة المثبتة الجابرة وحال تلك الثلاثة من ذلك القبيل كما ترى انه استدل نادر بالاول في مقام اثبات كون الامر للندب وذكره الباقون نقلا منه وردا عليه وكذلك الثانيان وان اريد الشهرة المدلولية فهي ممنوعة وان كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة وهي غير اشتهار المدلول فالظاهر عدم حجية تلك الاخبار وعدم صلاحيتها لاثبات الاحكام المخالفة للاصل الا ان يكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة الحكمية ايض كما هو المحتمل بل الاظهر فانه يمكن القول بحجية تلك الاخبار حيث انه نسب بعضهم القول بوجوب الاتيان بما يتمكن به من الاجزاء الى الاكثر واما البيان الثاني فنقول اما الحديث الاول فيحتمل وجوها اربعة **احدها** ان يكون لفظة من في قوله منه للتبعيض ويكون منه مفعولا لقوله فاتوا ويكون قوله ما استطعتم بدلا لبعضه ويكون المعنى فاتوا بعضه البعض الذي استطعتم **والثاني** ان تكون من تبعيضية ايض ويكون المفعول قوله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم حال كونه بعضه **والثالث** ان يكون لفظة من مرادفة للباء فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام وغيرهما ويكون لفظة ما مصدرية زمانية كما في قوله سبحانه فاتقوا الله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا به مادام استطاعتكم **والرابع** ان يكون لفظة من بيانية اما بيانا للماتي كما قاله ابن هشام في قوله سبحانه يحلون من اساور وحيث جعل لفظة من بيانية لما تحلى به ويكون ما مصدرية زمانية ايض او بيانا للموصول ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم منه بعضا او كلا ودلالته على مطلوبهم انما هو اذا كان معنى الحديث احد الاولين او الشق الثاني من الاخير وهو غير معلوم فان قلت المعنى الثالث يوجب جعل من بمعنى الباء وهو مجاز خلاف الاصل وجعل ما مصدرية وهو ايض خلاف الاصل لان الاصل في ما ان يكون غير مصدرية وايض تاويل الفعل بالمصدر خلاف الاصل وايض على الثالث بل الرابع يكون مقتضى الحديث وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه وهذا ليس الا تاكيدا للايجاب الثابت من الامر والتاسيس اولى من التاكيد قلنا لو سلمنا تجوز لفظة من في مرادفة الباء ولفظة ما في المصدرية وكون من حقيقة في التبعيض ايض فنقول المجاز لازم على الاولين ايض اذ يجب ان يكون المعنى اذا امرتكم بشيء ولم يتيسر الاتيان بالكل فاتوا بعضه الذي استطعتم او ما استطعتم منه حال كونه بعضه وايض يحتاج الى التقييد في لفظ الشيء فيجعله شيئا له ابعاض اي الشيء المركب وايض يجب ارتكاب تقييد اخر ايضا فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما يستطاع من اجزائه كالصلوة والصوم والاخيران لازمان في الشق الثاني من الرابع ايض مضافا الى استلزامه تقديم المتعلق على المتعلق وهو ايضا خلاف الاصل وايض يلزم خلاف اصل اخر على هذه التقادير الثلثة بل على الشق الاول من الرابع ايضا وهو اصالة لفظة الباء في قوله ما استطعتم لان الاتيان بمعنى الامتثال

كما صرح به بعضهم لا يتعدى الا بالباء فلا بد من اضمار ولفظة الباء مزيدة على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل فلو لم يجب ترجيح الفائدة لها على المتضمن لها فلا اقل من التوقف المسقط للاستدلال واما جعل الفاد على التقديرين الاخيرين تاكيدا فهو غير صحيح بل يكون الغرض حينئذ بيان اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة وهو حكم شرعي وليس فيه تاكيد لمدلول الصيغة اصلا وتوهم كونه تاكيدا لما علم من الادلة النقلية الاخر النافية للتكليف بما لا يطاق فاسد جدا اذ لم يعلم تقدم سائر الادلة على ذلك حتى يكون ذلك تاكيدا لها مع ان المكلفين غير محصورين عددا فيمكن ان يكون كل في مقام بيان الحكم لبعضهم واما لزوم كونه تاكيدا لما علم بالعقل حيث انه يحكم بقبح تكليف ما لا يطاق ففيه انه انما هو اذا كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم به عقل كل احد ومما ذكرنا ظهر عدم دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا له بل وكذا الثاني والثالث ايضا اما الثاني فظاهر لان لفظة الباء في قوله بالمعسور سببية ومعنى الحديث ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك فانه لا شك في ان سقوط حكم لشيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لاخر فهذا الحديث لا يدل الا على عدم سقوط الحكم الثابت لا على ثبوت حكم للميسور فلا لازم في كل ميسور ان يتكلم في ثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحديث فان كان ثابتا يحكم بثبوته له والا فلا فلم يلزم منه ان الميسور الذي هو مامور به بنفسه لا يسقط بالمامور به الذي هو معسور وهو كل واما الاجزاء الواجب المركب فليست واجبة الا حال كونها اجزاء وبعد تعسر الكل يصير الاجزاء من هذه الحيثية ايضا متعسرة واما مع قطع النظر عن الحيثية فلا يثبت لها الوجوب اصلا حتى لا يسقط بمعسورية الكل واما الثالث فلان قوله لا يترك اخبار مستعمل في معنى الانشاء تجوزا ومثله لا يثبت الزائد عن المرجوحية دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين مع انه لو قلنا بدلالته على الحرمة ايضا لزم اما حمله على مطلق مرجوحية الترك او تخصيص الموصول بالواجبات ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات ولا يتعين احدهما فيسقط الاستدلال واولوية التخصيص من المجاز ممنوعة كما بيناه في محله ولزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد للتخصيص بالواجبات ايضا مع ان لنا منع كونه انشاء ايضا بل يمكن ان يكون اخبارا منه عن طريقة الناس بانهم اذا لم يدركوا جميع شيء لا يتركون الجميع بل هذا مقتضى اصالة الحقيقة والقول بعدم ترتب فائدة على ذلك الاخبار فاسد اذ لعله كان في مقام يترتب عليه فوائد كثيرة كما ترى انه يحتاج المتكلم في اثناء تكلمه الى الاخبار عن احوال الناس كثيرا ويترتب عليه فوائد عديدة هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعي خاصة او مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي غير معلوم بل يحتمل كونه مشتركا لفظيا او حقيقة في الثاني خاصة والمفيد للمستدل هو الاول اذ لا كلام في ان العام او المطلق المتعلق الاتيان بجميع افراده يجب الاتيان بالباقي وانما الكلام في المركب وتمامية الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اي الكل المجموعي وهو غير معلوم فالاستدلال بشيء من تلك الاخبار الثلثة على اصالة وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب او استحباب ما تيسر من المستحب بعد سقوط الكل غير تام

ومنه يظهر عدم تمامية هذا الاصل ولذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخوانساري الى سقوط التكليف بما بقي من الاجزاء لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة او استحبابها خلاف الاصل والامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا انتفى المتبوع انتفى التابع وخالف فيه جمع اخر بل نسب الى الاكثر فقالوا بوجوب الاتيان في الواجب واستحبابه في المستحب واستدلوا عليه بالاخبار المتقدمة وقد عرفت عدم دلالتها وقد يستدل ايضا بالاستصحاب كما اشار اليه الفاضلان والتهذيان وغيرهما في مسئلة وضوء الاقطع فقالوا غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط بعضه بفقدان البعض وقد يستدل ايضا بالاستقراء في موارد الاحكام الشرعية فانه يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع ويضعف الاول اولا بانه موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل وهو تم لعلم الامر بتعذره وانتفاء شرطه وهو مانع عن التكليف كما حقق في محله فلا تكليف بالكل واذا لم يكلف بالكل لم يتحقق لباقي الاجزاء ايضا تكليف حتى يستصحب وثانيا بانه لو سلم التكليف بالكل وارتفاعه بالتعذر ولكن التكليف بالاجزاء لم يكن تكليفا مستقلا حتى يصح استصحابه بل تكليف تبعي لتكليف الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع فان المكلف به هو الجزء بشرط الجزئية وهذا غير ممكن البقاء فلا يستصحب والى هذا اشار المحقق الخوانساري في مسئلة الاقطع حيث قال الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم الثابت هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل جزء منه ولما لم يبق متعلقه ههنا فسقط التكليف به فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى ويضعف الثاني بمنع كشف الاستقراء عن ذلك لان ثبوت امر الشارع بالاتيان بالاجزاء ليس الا في موارد قليلة لا يثبت منها شيء سلمنا ولكن الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة فهذا الاصل مما لا اصل له ولا يحكم بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء بعد تعذر الكل الا في موضع دل دليل خارجي على الثبوت او ظهر من حال الامر بالقرينة ارادة ذلك وبالجملة علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزءا كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه علم حرمة نظره الى كل جزء منها ووجوب ستره منه فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة عن الناظر وجب لحرمة النظر الى كل جزء منه بخصوصه بل يمكن ان يقال انه يصدق العورة على كل جزء منها وعلى الكل فهو مطلق بالنسبة الى الجميع والكل من افرادها وان كان المجموع ايضا فردا لها فكان حكم متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلا فلا يسقط بسقوط الحكم عن الجميع ومنه يظهر وجوب ستر ما امكن من العورة في الصلوة ايضا بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسل الجميع او الاستنشاق بما عدا المنخرين اذا لم يتمكن لهما ان قلنا انه جذب الماء من المنخرين او احياء بعض ليلة امر باحيائه جميعها او قراءة بعض من الدعاء الذي ورد قرائته ومثل ذلك صوم ايام من كل شهر وايام البيض وعمل ام داود وتسبيح الزهراء واللعن والسلام في العاشوراء والذكر عند طلوع الشمس وغروبها وقراءة خمسين اية في كل يوم وقراءة التوحيد سبعا على القبر والاستغفار وقول العفو في الوتر

ون بعضه

وقرائنا انا انزلناه الفقرة ليلة القدر وغير ذلك نعم لو امر بمطلق او عام بالعموم الافرادي وتعذر الاتيان
بالجميع يجب الاتيان بما امكن اجتماعا او الترتيب لكون كل واحد واحد من الافراد مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات و
النفي بنفسه من غير كونه كل تبعا وان كان فهم ذلك بالدلالة الا لالتزامية التبعية ولكنه غير تعلق الحكم تبعا الذي
هو المانع من جريان الاستصحاب وكذا الكلام فيما اذا ورد استحبابا امور عديدة او وجوبها في فعل واحد كاستحباب
كل من الاستغفار والعفو والدعاء للاخوان في الوتر ولا يسقط احدها بسقوط الباقين لان كلا منها مستحب مستقل
ولم يثبت ارتباط البعض بالبعض ومن هذا القبيل ما لو امر باشياء بالعطف كقوله اعط زيدا وعمرا وبكرا فان الاصل عدم
توقف البعض على البعض بخلاف الامر بالعفو ثلثمائة مرة فانه لم يعلم استحباب المائة المنفردة وكذا ثمان ركعات نوافل
الظهر واربع المغرب وثمان التهجد فالاصل في الكل عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع الا مع الدليل ومن يقول
بثبوت الحكم للاجزاء آخر يقول بمشروعيته مطلقا بل منهم من تعدى الى الاجزاء العقلية ايضا فلو امر باعطاء
الفرس وتعذر يجب حيوان آخر لامتثال الامر بالجنس وهو ضعيف جدا لان الاجزاء العقلية متحدة في الخارج وليست
من الاجزاء عرفا والتعدد انما هو في ظرف تحليل العقل بل قد يتوهم التعدي الى الاوصاف والامكنة والازمنة
ايضا فلو امر بصلوة ركعتين في المسجد وتعذر الصلوة يجب دخول المسجد وهو اضعف منه **عائدة** لا شك ان
الاكراه ينفي تحريم المحرمات في الجملة ولا غرض لنا هنا بتحقق قدر الاكراه وموارد نفي التحريم بل المقصود انه
اذا اكره على احد المحرمين فلا ريب في تحريم ارتكابهما معا فهل يعصي بارتكاب احدهما معينا اي منهما كان لكون
ارتكابه بخصوصه بالاختيار ام لا التحقيق هو الثاني لان الاحتمالات المتصورة اربعة تحريمهما معا ووجوب
تركهما وعدم تحريمهما كذلك تحريم واحد معين من حيث هو دون الاخر تحريم واحد لا على التعيين وذلك لانه
اما يجوز فعلهما معا او لا وعلى الثاني اما يجوز فعل واحد او لا وعلى الاول اما يجوز فعل واحد معين او لا
على التعيين الاول هو الثاني والثاني هو الثالث والثالث هو الرابع والرابع هو الاول الاول باطل لان ما
ما يدل على انتفاء التحريم مع الاكراه على واحد معين من انتفاء الضرر والضرار وغيره يجري فيهما ايضا وكذا
الثاني لعدم دليل على انتفاء تحريمهما والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الرابع وهو المطلوب
هذا اذا لم يكن لاحدهما مرجح والا فتعين هو ومن هذا القبيل ما لو كان احدهما مقدما على الاخر في الوجود
كان يكره على افطار اليوم او غد فتعين الغد لانه لا اكراه اليوم فلا موجب للافطار **عائدة** من القواعد
المتفقة عليها بين الامامية والعدلية امتناع اجتماع الامر والنهي ويتفرع عليه بطلان كثير من العبادات
والمعاملات بناء على اقتضاء النهي للفساد وقد يشتبه مقام البطلان وعدمه وبيانه من الامور المهمة
فنقول ومن الله التوفيق ان الامر والنهي المجتمعين في مادة لا يخلو اما يكون المامور به مطلقا او عاما او
خاصا وعلى التقادير اما يكون المنهي عنه عاما او خاصا فهذه ستة اقسام واما المنهي عنه المطلق
فهو ايضا عام لان النهي عن الماهية نهي عن جميع افرادها فان كان الامر مطلقا والنهي عاما نحو صل ولا تغصب

فالحكم بطلان الصلوة لان الامر بالمطلق امر بالماهية المغصوبة واثبات الوجوب التخييري الموجب للصحة لكل فرد
منها انما هو بواسطة اصالة عدم اشتراط كونها في ضمن فرد خاص وهذا الاصل لا يبقى مع النهي العام عن
جميع افراد الغصب لانه يزول به لامتناع اجتماع الامر والنهي فيكون المامور به مشروطا بكونه في ضمن غير
المغصوب فلا يكون المتحقق في ضمن المغصوب مامورا به فيكون باطلا ويدل عليه ايضا فهم العرف من ذلك
اختصاص المامور به بغير المنهي عنه وان كانا عامين نحو يجب عليك جميع افراد الصلوة ولا تغصب او اكرم
العلماء ولا تكرم البصريين فلما كان دلالة الامر على جميع الافراد بالدلالة العمومية اللفظية كدلالة
النهي فلا مرجح لزوال احدهما بالاخر ولا يفهم عرفا تخصيص احدهما معينا بل يحصل التعارض في موردهما
ولما كان الحكم عند التعارض وعدم المرجح التخيير فالحكم هو التخيير وصحة المامور به لو اختار الامر الا ان يكون
لاحدهما مرجح من المرجحات التي يرجع اليها عند التعارض فيتعين او انتفى التخيير بدليل آخر كاجماع فيرجع
الى الاصل فيهما العدم مناص آخر ولازمه بطلان المامور به لانه مقتضى الاصل وكذا الحكم عند من لا يقول
بالتخيير عند التعارض بل يتوقف او يحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وان كان المامور به مطلقا والمنهي
عنه خاصا نحو اكرم العالم ولا تكرم هذا العالم او هذا البصري وكان عالما او نحو صل ولا تكن في هذا
المكان المغصوب فالحكم البطلان لو امتثل في ضمن المنهي عنه لمثل ما مر في الاول بعينه ولو كان المامور به عاما
والمنهي عنه خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا البصري وكان عالما فالحكم البطلان ايضا لوجوب
تقديم الخاص على العام ولو كان المامور به خاصا والمنهي عنه عاما نحو اكرم هذا العالم لو كان بصريا و
لا تكرم العلماء او لا تكرم البصريين او صل في هذا المكان ولا تغصب فالحكم الصحة لما مر من وجوب تقديم
الخاص ولو كانا خاصين فحكمهما كالثاني بلا تفاوت ثم خصوصية المامور به تارة يكون باللفظ كما مر و
اخرى من جهة خارجية وان لم يكن اللفظ خاصا كما اذا قال اكرم العالم ولا تكرم البصري وانحصر العالم
في البصري وهذا على قسمين لان الامر اما يعلم الانحصار او لا فان علم فحكمه حكم الخاص اللفظي والا فحكمه حكم
المامور به العام او المطلق ومثله خارج عما نحن فيه لان الكلام في اوامر الله سبحانه ولكن كون الخاص بواسطة
الانحصار مثل الخاص اللفظي انما هو اذا كان المامور شخصا واحدا في وقت معين واحد او كان الانحصار
متحققا في جميع اوقات الامر لجميع المامورين اما لو كان للمامور به اطلاق من حيث الوقت والشخص او هما فحكمه
حكم التقدير الاول ولو كان للمامور به عموم من حيث الوقت نحو اكرم العالم في كل اول شهر واتفق الانحصار
في اول شهر واحد في البصري او من حيث المامورين نحو اكرموا العالم خطابا للجماعة واتفق الانحصار لبعضهم
او من الحيثيتين معا فاتفق الانحصار للجميع في بعض الاوقات او في جميع الاوقات لبعضهم او في البعض للبعض فليس
كذلك بل هو من قبيل تعارض العامين وحكمه كالثاني بعينه ومن هذا القبيل قوله صل ولا تغصب مع انحصار
المكان للشخص في المكان المغصوب لعموم المكلفين والاوقات نعم لو كان دليل العموم في الوقت والشخص غير

العموم القطعي او ما كان شاملا لحال الانحصار كما اذا كان دليل العموم الاجماع ولم يتحقق في محل الانحصار مثل ان يقول بعضهم بسقوط الصلوة ح فالحكم البطلان لعدم دليل على كون هذه الصلوة مأمورا بها فتكون باطلة سواء وقع الفرد اي يكون دليل النهي ايضا الاجماع ام لا لان الاصل ايضا مع البطلان ثم انه لا فرق في جميع ما ذكر من الفساد بين ان يكون متعلق النهي عين المامور به وجزئه او شرطه واما لو تعلق النهي بالمقدمة فلا يخلو اما ان يكون لها افراد يمكن التوصل بكل منها الى ذي المقدمة او ينحصر ما يمكن به التوصل اليه بفرد فان تعددت افرادها فان كان متعلق النهي عموما او خصوصا بعض افرادها فلا يبطل ذي المقدمة ولو بالتوصل اليه بالمقدمة المحرمة لان حرمة بعض افراد المقدمة لا تنافي كون ذي المقدمة مامورا به بوجه لامكان التوصل اليه بالمقدمة المباحة وكذا التوصل اليه بالمحرمة لان وجوبها توصلي تبعي وهو وجوب شرطي ايضا والحاصل التوقف فاذا توصل بالمقدمة المحرمة التي هي غير المقدمة الواجبة وان لم يات بالمقدمة الواجبة ولكن حصل التوصل فلا يجب طلب مقدمة اخرى كما بيناه مفصلا في مناهج الاحكام نعم لو كانت المقدمة عبادة فاسدة بالنهي وكانت صحة ذي المقدمة موقوفة على صحتها كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلوة يبطل ذي المقدمة ايضا بالتوصل بالمقدمة المنهي عنها وان كان متعلق النهي جميع افرادها فهو كصورة انحصار المقدمة في المنهي عنها وان انحصرت المقدمة التي يمكن التوصل بها الى ذي المقدمة في فرد مع علم الامر بالانحصار فاما يكون الانحصار مطلقا اي دائميا لكل شخص او يكون اتفاقيا في بعض الاوقات لبعض الاشخاص فان كان دائميا فيجري فيه التقادير الستة المتقدمة من اطلاق المامور به وعمومه وخصوصه مع عموم المنهي عنه وخصوصه بجميع شقوقه وحكمها حكمها بعينه بعد ملاحظة ما يثبت في الاصول من امتناع اجتماع النهي مع الوجوب ولو كان توصليا وايجابيا وانتفاء وجوب المقدمة لانتفاء وجوب ذي المقدمة فتعلق النهي بالمقدمة كتعلقه بذي المقدمة فبعد حذف المقدمة من البين يرجع الى التقادير المتقدمة ومنه يعلم ان حكم ما اذا كان الانحصار اتفاقيا كحكم انحصار المامور به في المنهي عنه بعينه بحذف المقدمة من البين وهذه عائدة نافعة في الفروع كثيرا سيما في باب الصلوة في المكان المغصوب والوضوء والغسل والتيمم فيه وفي انية الذهب والفضة وغير ذلك فعليك بتطبيق الكل واستنباط الفروع من الاصول

عائدة قد ذكر علمائنا الاعلام شكر الله مساعيهم الجميلة مسئلة تكليف الكفار بالفروع في الاصول وقد ذكرناها ايضا في كتبنا الاصولية الا اني لما عثرت على كلام فيها لبعض مشايخ والدي قدس سرهما وهو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف بن احمد البحراني صريح في المخالفة مع القوم فجددت الكلام فيها فاقول قد صرح اصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع مخاطبين بها ويظهر من العلامة في المنتهى في بحث غسل الجنابة عدم مخالف فيه من اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى بعض العامة وصرح جماعة منهم صاحب الذخيرة ووالدي العلامة بكونه اجماعيا ويدل عليه بعد الاجماع وجوه من الادلة **الاول** وجود المقتضي له وانتفاء المانع اما الاول فلعموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه ولله على الناس

الاول من ادلة الاثبات

العائدة الثلثون في تكليف الكفار بالفروع

حج البيت وقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان وقوله جل جلاله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ويل للمطففين الاية وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه ومثل قوله عم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل الى غير ذلك والاخبار المصرحة بان الله فرض على العباد كذا وكذا ويجري الحكم منها الى جميع الاحكام بالاجماع المركب القطعي او تنقيح المناط كذلك واما الثاني فلا ولعدم مانع اخر سوى الكفر بالاجماع وهو للمنع غير صالح اذ لا يتصور وجه لمانعيته سوى كونه شرطا للصحة في بعض التكاليف دون جميع مثل المنهيات وهو غير صالح للمانعية لانه شرط مقدور للمكلف واجب عليه تحصيله والا لزم عدم التكليف المحدث بالحدث الاكبر او الاصغر بالصلوة والحج ويلزم منه عدم كونه مكلفا بالغسل والوضوء ايضا لان وجوبهما غيري لا يجبان الا بعد وجوب ذلك الغير

الثاني انه مما لا شك فيه ان كل كافر في كل ان مكلف بان يؤمن ثم ياتي بسائر احكام الايمان لا انه مكلف بالايمان فقط ثم بعده يصير مكلفا بسائر احكامه فيجب عليه الايمان ثم الصلوة مثلا في كل ان وان شئت قلت الصلوة المسبوقة بالايمان ولا نريد من تكليفه بالفروع الا ذلك ولا نريد انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الايمان وذلك كما نقول ان المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلوة او الصلوة المسبوقة بالطهارة لا انه مكلف بالطهارة فقط ثم يصير مكلفا بالصلوة ولا نقول انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الطهارة والتحقيق ان التكليف بالشيء عبارة عن طلبه مع شرائطه المقدورة ان كان مشروطا بشيء لا طلبه خاصة فبعد تعلق التكليف في ان بالاتيان بشرطه ثم به يكون مكلفا به فان التكليف بشيء ليس الا طلبه سواء كان طلب ايجاده على ترتيب خاص بان يوجد اولا شيئا ثم ذلك او لم يكن لترتيب وهو من البديهيات التي لا يقبل التشكيك ان الله سبحانه يريد كل ان من وقت الصلوة او الزكوة مثلا من الكافر ان يؤمن ويصلي ويزكي ويطلب منه ذلك كما يريد من المؤمن المحدث ان يتطهر ويصلي الا ان يكون المطلوب هو الايمان فقط ثم بعد ايمانه يتعلق الطلب بالصلوة ولا نريد من التكليف الا ذلك

الثالث انه لو لم يكلف الكفار بالفروع يلزم ان يكون معصية الكافر الذي يصدر منه جميع المعاصي كظلم المؤمنين وقتلهم وسبي ذراريهم بل تخريب الكعبة التي جعلها الله قبلة للناس وتحريق القران ومنع المؤمنين عن اقامة اركان الايمان مساوية مع من لم يصدر عنه شيء من ذلك بل اعان المؤمنين واواهم ونصرهم وشيد اركانهم فيكون معصية جنكيز المغل الذي قتل الناس من شرق العالم الى غربه وخرب بلاد المؤمنين طرا وسبي نسوانهم وعيالهم ونهب اموالهم مساوية مع من اعانهم واحسن اليهم بل يكون معصية كافر قتل نبيا واولاده كمعصية من اعانه ويكون معصية ابي جهل وابي لهب في مزجرج جبهة النبي المقدسة وكسر اسنانه المباركة وايذائه كمعصية كافر اعانه على نشر الاسلام ويكون عذابهما واحدا وبطلان ذلك من البديهيات التي لا يقبلها جاهل فان قلت

الثاني منها

الثالث منها

ان امثال هذه الامور محرمة عند الكافر ايضا فهو عصى على مذهبه فيكثر اثمه وعقابه لذلك قلنا اولا
نفرض الكلام في كافر لا شرع له كجنكيز بل ابي جهل وابي لهب ايضا وثانيا انه لا شك في عدم كون الكفار
مكلفين بفروع مذهبهم بعد ظهور الاسلام والا لم يكن الاسلام ناسخا لجميع الاديان ولم يكن نبوة ساير
الانبياء منتهية ببعث خاتم الانبياء صلى الله عليه وآله وسلم فلو لم يكونوا مكلفين بفروعنا لم يكن لهم تكليف بالفروع اصلا
ويلزم من ذلك ايضا ان لا يكونوا مكلفين الا بتكليف واحد هو الاسلام فلا يكون لشيء من جوارحهم تكليف
اصلا ويكونون مطلقي العنان في جميع ساير الافعال والصفات ولعل ذلك ايضا مما يشهد البديهة بل الضرورة
ببطلانه ويلزمه ايضا ان لا يجوز الزامهم في الدعاوى والمنازعات بل في ساير الافعال على امر اصلا الا على ما
يلزمهم اخذا بقولهم وهذا ايضا ظاهر البطلان **الرابع** انه لا شك في تكليف الكفار بالاسلام والايمان
وفي الاخبار دلالة على انهما ليسا محض التصديق بل العمل جزء منهما ايضا فيكونون مكلفين به ففي صحيحة
الكافي عن ابي جعفر ع قيل لامير المؤمنين ع من شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان مؤمنا قال فاين
فرايض الله قال وسمعته يقول كان علي ع يقول لو كان الايمان كلاما لم ينزل فيه صوم ولا صلوة ولا حلال و
لا حرام الحديث وفي رواية سفيان السمط عن ابي عبد الله ع وفيها الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا
الاسلام الى غير ذلك **الخامس** خصوص ما دل على تكليفهم بالفروع نحو قوله سبحانه لم نك من المصلين
وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمهم على الجميع وقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
الى غير ذلك وقد خالف في ذلك بعض العامة فقالوا بعدم تكليفهم بالفروع واحتجوا بانه لو وجبت
الصلوة مثلا على الكافر لكان اما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعه والثاني باطل بالاجماع على
سقوط القضاء لما فاته حال الكفر وبانه لو كان واجبا لوجب القضاء كالمسلم والجامع تدارك المصلحة
المتعلقة بتلك العبادات والجواب عن الاول انا نريد بكونه مكلفا حال الكفر كونه مكلفا في زمانه
فيجب تكليفه فيه بان يترك الكفر ويصلي كتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلوة ولا امتناع فيه اصلا
وان اريد كونه مكلفا مع الكفر وبشرطه فنختار انه مكلف به بعده بمعنى ان يتركه ويصلي ولا يلزم منه القضاء
لو لم يفعل لانه بامر جديد سلمنا اقتضائه وجوب القضاء ولكنه اذا لم يكن دليل على سقوطه والاجماع
اسقطه ومنه يظهر الجواب عن الثاني ايضا مع ان قياسهم فيه منتقض بالجمعة وايضا الفرق واقع لان في حق
الكافر لو امر بالقضاء حصل التنفر عن الاسلام وقد ذهب الى هذا القول من اصحابنا المتاخرين المحدث الكاشاني
في الوافي في كتاب الحجة منه والمولى محمد امين الاسترابادي في الفوائد المدنية والشيخ يوسف المتقدم
في الحدائق في بحث غسل الجنابة منه في مسئلة وجوب الغسل على الكافر بعد نسبته الى المشهور بين اصحابنا
وتعليله من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ما خلاصته ان ما ذكروه منظور فيه عندي من وجوه

في الاشارة الى ادلة النافين من العامة

الاول عدم الدليل على التكليف المذكور وهو دليل العدم **الثاني** الاخبار الدالة على توقف
التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين منها ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الصحيح عن زرارة قال قلت
لابي جعفر ع اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمدا ص الى الناس اجمعين
رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة
عليه ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو
لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما الحديث وهو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة
الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبطريق الاولى معرفة ساير الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث
صحيح السند باصطلاحهم صريح الدلالة فلا وجه لرده وطرحه وما رواه الثقة الجليل احمد بن ابي طالب
الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآي من القرآن
قد اشتبهت عليه حيث قال ع فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة ان لا اله
الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم
الصلوة ثم الصوم ثم الحج الحديث ومنها ما رواه الثقة الجليل علي بن ابراهيم القمي في تفسيره عن الصادق
ع في تفسير قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون حيث قال اترى ان الله عز وجل
طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به حيث يقول وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة انما دعا الله
للايمان به فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وما ورد عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم حيث قال كيف يامر بطاعتهم ويرخص في منازعتهم انما قال ذلك للمامورين
الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول **الثالث** لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل
به تصورا وتصديقا عين تكليف ما لا يطاق **الرابع** الاخبار الدالة على وجوب طلب العلم كقولهم ع طلب
العلم فريضة على كل مسلم فان موردها المسلم دون مجرد البالغ العاقل **الخامس** انه كان لم يعلم انه ص امر
احدا ممن دخل في الاسلام بقضاء صلوته كان لم يعلم منه انه امر احدا منهم بالغسل من الجنابة بعد الاسلام
مع انه قل ما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولو امر به لنقل وصار معلوما واما
ما رواه في المنتهى عن قيس بن عاصم واسيد بن حضين مما يدل على امر النبي ص بالغسل لمن اراد الدخول في
الاسلام فخبر عامي لا ينهض حجة **السادس** اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا وورود يا ايها
الناس في بعض وهو الاقل يحمل على المؤمنين حمل المطلق على المقيد والعام على الخاص كما هو القاعدة المسلمة
بينهم احتج العلامة في المنتهى على ان الكفار مخاطبون بالفروع بوجوه منها قوله سبحانه ولله على الناس
حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا ربكم ومنها ان الكفر لا يصلح للمانعية حيث ان الكافر متمكن من الاتيان
بالايمان اولا حتى يصير متمكنا من الفروع ومنها قوله تعالى لم نك من المصلين وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى

وقوله سبحانه وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة والجواب عن الاول بما عرفته من الاخبار الدالة على عدم التكليف الا
بعد معرفة المكلف والمبلغ وبما ذكر في الوجه الثالث والسادس وعن الثاني انه مصادرة وعن الثالث فبحمل الاولى
على المخالفين المقرين بالاسلام اذ لا تصريح فيها بالكفار ويدل عليه ما ورد في تفسير علي بن ابرهيم من تفسيرها
باتباع الائمة اى لم يكن من اتباع الائمة وهو مروي عن الصادق ع وفسر المصلي في الاية بمعنى الذي يلي السابق في
الحلبة قال فذلك الذي عنى حيث قال لم نك من المصلين اى لم نك من اتباع السابقين وعن الكاظم ع يعني انا لم نتول
بوصي محمد والاوصياء من بعدهم ولم نصل عليهم واما الاية الاخرى فبجواز حمل الصلوة فيها على ما دلت عليه
الاخبار في الاية الاولى فان اللفظ من الالفاظ المجملة المتشابهة المحتاج في تعيين المراد منها الى التوقيف واما الاية
الثالثة فبما عرفت في الوجه الاول من الخبر الوارد بتفسيرها انتهى ملخص كلامه اقول الجواب اما عن دليله الاول
فبوجود الدليل على التكليف المذكور وهو الادلة التي قدمنا ذكرها واما عن الثاني فاولا بعدم حجية شيء من تلك الاخبار
لو دلت على ما رامه لمخالفتها العمل العلماء الاخيار وشهرة القدماء وايات الكتاب العزيز وعمومات الاخبار
المتواترة وثانيا بعدم دلالتها على مطلوبه اصلا وذلك لان مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع ان الله سبحانه
قد طلب منهم ان يؤمنوا ثم يصلوا مثلا فهم حال كفرهم مكلفين بالاتيان بذلك الترتيب اى الايمان اولا ثم
الصلوة حتى لو تركوها معا يترتب على تركهم الصلوة ما يترتب على ترك المؤمن اياها من العقاب والقضاء لولا الدليل
على سقوطه وغير ذلك ولم يرد ان الله طلب منهم ان يصلوا ولو مع الكفر وانما ذلك شان المطلوبين بلا ترتيب و
لا شك ان المولى اذا امر عبده باشياء مرتبا فيقول له حين كونه في البصرة اذهب الى البغداد فاذا دخلته
ابن لي فيه بيتا فاذا بنيته فافرشه واذا فرشته اكنس فرشه وان تركت واحدا منها اضربك عشرة اسواط يكون
العبد مكلفا بذهاب بغداد وبناء البيت فيه وافراشه وكنس فرشه ويقال عرفا انه مكلف بجميع هذه الامور
ولا يقال في شيء منها انه تكليف بما لا يطاق ولو ترك الجميع يستحق بترك كل منها ضرب عشرة اسواط ومع ذلك
يصح ان يقال انه لم يكلف ببناء البيت وهو في البصرة ولا بالافراش وهو لم يبن البيت بعد وانه ما لم يدخل بغداد
كيف يجب عليه بناء البيت ومعناه ان هذا التكليف ترتيبي لم يطلب المتاخر الا بعد المتقدم يعني انه طلب ان يكون
فعل المتاخر بعد المتقدم وهذا الطلب تحقق قبل تحقق المتقدم لا انه يطلبه بعد فعل المتقدم وان الطلب سيتحقق بعده
فمعنى الاحاديث ان الله لم يطلب معرفة الامام وهو لم يعرف الله اى حال عدم معرفته او الزكوة حال الشرك بل طلبه
بالترتيب اى طلب الترتيب الا ترى ان الله سبحانه طلب الصلوة من المؤمنين مطلقا ومع ذلك يصح ان يقال ان الله
سبحانه امر العباد بعد دخول الوقت بالطهارة ثم الصلوة ثم ندبهم الى التعقيب اذ يقال ومن لم يتطهر من الحدث
فكيف يجب عليه الصلوة وهو محدث نظير قوله فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله وان يقال
الا ترى ان الله عز وجل طلب من المحدثين الصلوة وهم محدثون نظير قوله الا ترى انه طلب من المشركين زكوة اموالهم
وهم يشركون به وان يقال اول ما كلفهم به بعد دخول الوقت الطهارة فلما تطهروا ابتلاهم بالصلوة فلما صلوا

ثلاث بالتعقيب نظير ما ذكر في الحديث الزنديق والحاصل انه حمل تلك الاخبار على الترتيب في تحقق الطلب وليس كذلك
بل المراد بيان ترتيب الاتيان بالمطلوب ولذا قيد في الحديث الاول والثاني بقوله وهو لا يؤمن بالله وقوله وهم
يشركون والمرء محدثين في الحالية اى لم يطلب عنهم معرفة الامام والزكوة في ما بين الحالتين وهو كما لم يطلب
الصلوة والمرء محدث اى مع هذه القيد فانه لو كان مطلوبا والحال هذه لصح اذ ليست القضية الا موافقة للمطلوب
وهذا ظاهر غاية الظهور واما الحديث الاخير فلا دلالة له اصلا واما عن الثالث فبانه انما يتم في حق الكافر الذي
لم يسمع بمجيء النبي وان له شرايع واحكاما ولم يخطر بباله والحق في مثله عدم التكليف ببعض الاصول ايضا والكلام
فيمن سمع دعوة النبي ص وتصور اجمالا انه يدعي احكاما وتكليف ذلك ليس تكليفا بما لا يطاق والا لكان تكليف
العامي الذي يسمع دعوة المجتهد وتصور بالاجمال انه يبين احكاما للمكلفين تكليفا بما لا يطاق واما عن الرابع
فبان ايجاب طلب العلم على المسلم لا يقتضي عدمه على غيره وكان للتخصيص نكتة كما ياتي واما عن الخامس فبكفاية عمومات
الغسل عن الامر بغسلهم كساير التكاليف بل لاجل ورود تلك العمومات لا حاجة الى النقل لو امروا بالغسل مع انه
نقل امر قيس بالغسل حين اسلم وقال اسيد وسعد لمصعب واسعد كيف تصنعون اذا دخلتم هذا الامر قال نغتسل
ونشهد شهادة الحق وذلك يشعر بكون ذلك معروفا بينهم سيدا ولا عندهم واما عن السادس فبان اختصاص بعض
الخطابات لا يدل على اختصاص البواقي وليس ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص اصلا ولعل
النكتة في التخصيص شرافة المؤمنين او لاجل انهم كانوا يطيعون الاوامر ويتبعونها ويتفحصون عنها دون الكفار
مع انه قد يخص الحكم الشامل للكفار ايضا بالمؤمنين كقوله سبحانه يا ايها الذين امنوا امنوا ثم بما ذكرنا يظهر ما في
بعض اجوبة عن احتجاجات المنتهى واما ما ذكره جوابا عن الثاني من انه مصادرة ففاسد جدا لان بعد عموم
الخطاب ووجود المقتضي يكفي عدم ثبوت المانع فعلى مدعيه الاثبات وادعائه كون شيء مانعا من المصادرات
وكذا ما ذكره في الجواب عن الثالث من الحمل على المخالفين المقرين بالاسلام وانه لا تصريح فيها بالكفار فانهم
يقولون بعد ذلك وكنا نكذب بيوم الدين وهذا تصريح بانهم هم الكفار فان المخالفين لا يكذبون بيوم الدين
واما ما ورد في تفسير الاية فمع ضعفه وعدم انتهائه منه حجة لذلك بل لا يصلح للاحتجاج لو كان من الاخبار
الصحيحة ايضا اذ لم يثبت حجية اخبار الاحاد في ما عدا التكاليف والمورد ليس منها فيه انه يمكن ان يكون من
البطون التي لا تمانع العمل بظواهرها ولا تزاحمه واللفظ ليس من الالفاظ المجملة المتشابهة اصلا عائدة
صرح جماعة من الاصحاب باصالة عدم تداخل الاسباب وبنوا عليها مسائل في كثير من الابواب وانكرها
جمع من المتاخرين وقالوا انها اصل غير اصيل بل صرح المحقق الخوانساري في شرح ش انه كلام خال عن
التحصيل ونحن نبين اولا معنى ذلك الاصل ثم نتكشف عن ثبوته وعدمه بقول فصل فنقول معنى عدم تداخل الاسباب
عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في السببية بمعنى توارده على مسبب واحد والمقصود
لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات يعني عدم مسببية امر واحد لسببين مستقلين ولعله عدل عنه للتنبيه

على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو التسبب في عدم تداخل المسببات ثم الاسباب على قسمين احدهما الاسباب
الواقعية والعلل النفس الامرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات وثانيهما المعرفات والامارات
للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر ومنها الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناط الاحكام الشرعية
ورتب عليها ثبوت الاحكام فانها كاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فما كان من الاول
فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد اعم من ان يراد من الاجتماع
اجتماعهما في ايجاد معلول واحد في الخارج فضلا لامتناع ايجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثرا مستقلا
وعدم العلية التامة لو كان التاثير منهما معا او يراد اجتماع امرين صالحين لايجاد المنع الواحد في الخارج
وانه كان وجود المنع الواحد مستندا الى احد منهما اذ لو اجتمعا في الخارج فذلك المنع الواحد الموجود ان كان
مستندا الى احدهما فتخلف عن الاخر وهو مح وان كان مستندا اليهما فتخلف عنهما وهو ايضا مح فلا بد من تاثير
كل منهما في معلول على حدة فلا بد من تعدده مطلقا وعلى هذا فلا يراد من الاسباب في قولهم الاصل عدم تداخل
الاسباب هذا القسم منها لان الاصل انما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه بدليل بل يصرحون بان الاصل
عدم التداخل الا فيما ثبت فيه التداخل وكذا الكلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني اذ المعرف
علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني لمتعدد جايزة ولذا يستدل على مطلوب واحد
بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني
بظهور بطلان واحد من الادلة بل يكون باقيا بحاله بعينه كما كان قبل حصول المعرفة ووجود ذلك الموجود
الذهني ان كان مستندا الى واحد يلزم عدم كون الاخر معرفا بل تخلف المعلول عن العلة التامة لان كلا منهما
علة تامة للتعريف وايجاد الموجود الذهني وان كان مستندا الى كل منهما يلزم تعريف المعرف وايجاد الموجود
وان كان مستندا اليهما يلزم كون المعرف كليهما معا فلا تعدد في المعرف قلنا فرق بين الموجود الخارجي
والذهني حيث انه لا يمكن صيرورة الشيئين في الخارج شيئا واحدا بخلاف الموجود الذهني فانه يصير الف موجود
ذهني موجودا واحدا بمعنى يطابق موجود واحد في الذهن لالف موجود خارجي فينتزع من كل من الف موجود صورة
ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا ترى انه يبطل دليل واحد مما
استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان فيستفاد من كل معرف موجود ذهني
ويطابق جميع تلك الموجودات او يتحد في الذهن وهذا هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظاهر
ان هذا امر جايز ولا كلام في ذلك الجواز وانما الكلام في ان الاصل فيه التداخل او عدمه وهذا الكلام
ايضا اخص بالاسباب الشرعية التي هي محل كلام الفقيه وجرى الاصل دون غيرها فالمراد ان الاصل في
الاسباب الشرعية وهي التي يلزم من وجودها وجود امر شرعي مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجودها الوجود هل هو التداخل او لا ثم اعلم ان الاسباب الشرعية المتعددة بكثرتها على قسمين لانها

اما نفس قول الشارع من دون توقفه على حصول امر اخر اصلا او السبب امر اخر رتب الشارع المسبب عليه والقسم
الاول على نوعين لان اقوال الشارع المتعددة التي هي اسباب اما لا اختلاف فيها اصلا او فيها اختلاف بحسب
انضمام الاوصاف فالاول نحو قوله لزيد صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما ثم يقول ايضا صم يوما والثاني على صنفين
لان الاوصاف المنضمة اما اوصاف متناقضة يمتنع اجتماعها في شيء واحد شخصي او ليس كذلك فالاول نحو يجب صوم
يوم ثم قال يستحب صوم يوم او صم يوما وجوبا وصم يوما ندبا بان يكون الوصفان قيدين للفعل دون الامر ونحو
صل ركعتين اداء وصل ركعتين قضاء بان يكون الوصفان قيدين للركعتين والثاني نحو قوله صل ركعتين تحية
للمسجد وصل ركعتين للزيارة او اغسل للتوبة او غسل للزيارة واغسل للجنابة سواء كان الامران متفقين
في الوجوب او الاستحباب او مختلفين والقسم الثاني ايضا على نوعين لان الشارع اما رتب المسبب على امر واحد
ولكن حصل التعدد بفعل المكلف نحو قوله من وطئ حائضا فليتصدق بدينار فوطئ المكلف مرتين ونحو من
بال فليتوضأ فبال مرتين او رتبه على امرين متغايرين نحو من وطئ حائضا فليتصدق بدينار ومن نظر الى
اجنبية مثلا فليتصدق بدينار او من بال فليتوضأ ومن نام فليتوضأ ومن اجنب فليغتسل ومن مس ميتا
فليغتسل والظاهر انه لا خلاف في عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الاول من القسم الاول والعرف
ايضا لا يفهم منه الا التاكيد وكذا لا ينبغي الريب في التعدد فيما كان من الصنف الاول من النوع الثاني
سواء كان الوصفان المتناقضان وصفين للامر او قيدين للفعل الواجب قصدهما في النية لفهم العرف
في الاول وامتناع اجتماع النقيضين في شيء واحد في الثاني وانما الكلام في ساير الانواع والاقسام فنقول
لا ينبغي الريب في ان الاصل الاولي فيه التداخل كما صرح به والدي طاب ثراه في بحث الوضوء من كتاب
لوامع الاحكام وذلك لانه لولاه لتعدد المسبب وهو خلاف الاصل وايضا لا يتعدد المسبب الا بتعدد السبب
الحقيقي اذ لولاه لوجب تعدد المسبب قبل تعدد المعرف ايضا والاصل عدم حدوث سبب حقيقي اخر ومن هذا يظهر
اصالة التداخل اولا ايضا في السبب الذي لم يعلم انه هل هو المؤثر الحقيقي والمقتضي بنفسه او معرف عن العلة الحقيقية
وكاشف عن المؤثر الحقيقي وينكشف منه ان الاصل الاولي في جميع الاسباب الشرعية التداخل الا ما شذ
وندر وان جوزنا كون بعضها مؤثرات حقيقية ومقتضيات بانفسها اذ لا يمكن العلم بالعلة الحقيقية فالباقي خص
الكلام بالاسباب الشرعية بالنسبة الى الاصل الثانوي بمعنى انه هل يثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل
حتى يثبت خلافه ام لا وهذا تحقيق معنى ذلك الاصل وتوضيحه موافقا لما ذكره القوم واقول ههنا تحقيق اخر
وهو انه لا شك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام المتعلقة بافعال المكلف لا لنفس الافعال فوطئ الحائض علة
لوجوب التصدق والبول علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى
تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار بالوضوء والكلام انما هو في وجوب تعدد التصدق
والوضوء لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرين كوطئ

الاجنبية الحايضة وشرب الخمر او الزانى نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة تداخل الاسباب على ما ذكره وان استلزم اصالة تداخلها بالمعنى الذى كلامنا فيه هنا ولكن اصالة عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة عدمه بالمعنى المراد بل الاصل هو التداخل اى عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد اسباب الحكم المتعلق به وان قلنا باقتضاء الاسباب المتعددة تعدد الحكم لان تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل والحاصل ان الكلام فى وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذى هو الحكم المتعلق به وان كان عدم تعدد المسبب مستلزما لعدم تعدد الفعل ومنه يظهر ان اثبات اصالة عدم تداخل الاسباب بالمعنى الذى ذكره لا يكفى فى اثبات اصالة لزوم تعدد الفعل الذى هو المط نعم اثبات اصالة التداخل يكفى فى اثبات اصالة عدم لزوم التعدد ولما عرفت ان الاصل الاولى التداخل بالمعنى الذى ذكره تعرف ان الاصل الاولى عدم لزوم التعدد بل لولا اصالة التداخل بالمعنى المذكور ايض لكان الاصل الاولى عدم لزوم التعدد وهو ظ وظهر من ذلك ايض على انه على اى تقدير لا يمكن الترديد فى ان الاصل الاولى التداخل وعدم لزوم التعدد ويختص محل الكلام بالاصل الثانوى والى هذا ينظر كلام بعض سادة مشايخنا حيث قال ان هذا الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب فالظ من جماعة من المتاخرين منهم المحقق الخوانسارى ووالدى العلامة فى اللوامع والمعتمد وان اختار فى كتبه الاصولية غيره عدم ثبوت هذا الاصل وصرح طائفة بثبوته وقالوا ان الاصل عدم التداخل فلا يجزى الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا اذا ثبت التداخل بدليل من عقل او نقل حجة الاولين واضحة فان تاصيل الاصل الطارى يتوقف على الدليل فما لم يقم لا يحكم بثبوته بل يحكم باصالة الخلاف ويزيد الدليل فى النوع الاول من القسم الثانى اذا كان هناك خطاب مطلق او عام ان مقتضى اطلاق قول الشارع ترتب السبب الواحد على هذا الفعل سواء كان الفعل واحدا او متعددا ان مقتضى اطلاق قوله ان من وطى حائضا فعليه سواء كان وطيا واحدا او متعددا يجب عليه تصدق دينار و من بال مرة او اكثر يجب عليه ماهية الوضوء والى هذا يشير قول من استدل على عدم تكرير الكفارة بتكرر الوطى بان الوطى يصدق على القليل والكثير حجة القائلين بثبوت هذا الاصل وجوه الاول ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب فى ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثانى فاما يجب به شئ اولا والثانى باطل لان السببين متنافيان فى دليل السببية والاقتضاء للحكم بثبوت المسبب باحدهما دون الاخر تحكم ولانه لو تقدم هذا لثبت به المسبب قطعا فكذا لو تاخر لان ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثانى ايضا وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المط ويتقرر ايضا ان الثانى من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتبه عليه على حصول سببيته تاخره عنه فيكون مغايرا للمط بالاول ويلزمه التعدد ويتقرر بما ذكر يجرى فى غير المتعاقبين ايضا اذ السببان اذا وجدا فاما لا يثبت

الكلام فى الاصل الثانوى

احترازا عما اذا كان ثبوت ذلك بالاجماع ونحو

حجة القول بان الاصل الثانوى عدم التداخل

بهما مسبب او يثبت بهما مسبب واحد او مسببان الاول باطل لانه ترك للدليل المقتضى لسببيتهما بلا موجب وهو فاسد وكذا الثانى لان المسبب الواحد اما مسبب لواحد منهما معين او غير معين او لهما معا والاول تحكم بحت فى طرح دليل سببية الاخر بلا وجه والثانى موجب لترك دليل سببية احدهما الا على التعيين من غير جهة والثالث ترك دليل سببية كل منهما والقول بسببية المركب والكل مخالف للاصل فبقى الثالث وهو المطلوب اقول يرد على هذا الدليل ان ارادة المسبب المغاير للمسبب الاول عند تعدد الاسباب توجب استعمال الفاظ المسببات فى حقيقته ومجازه او فى حقيقته فى استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية ومطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم تعددها وذلك غير جايز فاذا قال الشارع البول موجب للوضوء والنوم موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من الشيئين اما الماهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير لما وجب بالاول لكان لفظ الوضوء مستعملا فى معنيين وهو غير جايز مع انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة للماهية يكون عند التعدد مستعملا فى الفرد قطعا ضرورة عدم تعدد فى الماهية وهو مجاز ومعارض لتخصيص عموم السبب والتخصيص اما مقدم على المجاز كما هو المشهور او مكافئ له كما هو الحق وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد ايضا فلا دافع قطعا لاصل التداخل الاولى هذا مع انه لو تم ذلك الدليل لم يجر فى مثل قوله من بال فليتوضأ ومن نام فليتوضأ لان ورود الاوامر المتعددة على شئ واحد ثم كورود اوامر من الشارع بالصلوة والزكوة ونحوهما بل يكون مختصا بما دل دليل السببية على تجدد المسبب وحدوثه بحدوث السبب كقوله البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء وانتزاع هذا المعنى من الاول وكونه فى قوته لو سلم لا يوجب الاتحاد فى جميع الاحكام اللفظية ايض مع انه لو سلمنا تعدد المسبب فغايته تعدد الحكم الذى هو المسبب كالايجاب وقد عرفت ان تعدده لا يلزم لزوم تعدد الفعل فغايته وجوب وضوء واحد لكل من البول والنوم مثلا واين هو من التعدد المطلوب الثانى ان المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب وهو مقتض للتعدد فان المفهوم من قوله اذا تكلمت فى الصلوة ناسيا فاسجد سجدتى السهو وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول وكذا فهم من تعمد الاكل فى نهار رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطى من غير تفاوت فى الاول بين وقوع السهو والشك فى صلوة واحدة او متعددة ولا فى الثانى بين وقوع الاكل والوطى فى اليوم والايام مع تخلل الكفارة وبدونه ولا بين هذه الامثلة ونحوها من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد او الاتحاد فان المتبادر فى جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون الحكم فى الجميع متعددا الا ما صرف عنه الدليل كما فى اسباب الوضوء ومن ثم ترى الفقهاء يعدلون عن التداخل فيما يقولون به بالقاء الخصوصية او وجود المطلق المعتبر واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يترددون فى الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان ثبت

فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جائك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فجاء وسعى في حاجة فانك لا اشك في انه يستحق درهمين درهم الزيارة ودرهم السعي وتجد الفرق بين ذلك وبين ذا ما نهر المجردة عن السعي وسعى المجرد عن الزيارة وكذا ان قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جائك اديب فاعطه دينارا فاتي زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين وتفرق بين مجيئه ومجئ طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جملتها جميعها اعتبار الاسباب في استقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل اقول ان كان المراد ان المتبادر ان كل مسبب يقتضي ان يختص مسببه به بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المسبب بمعنى ان يكون قصد انه مسبب لذلك السبب في ان الاتيان به لاجله جزء من المأمور به ولازم ذلك التعدد المسبب عند تعدد السبب فهو يرجع الى الدليل الآتي ويأتي ما فيه وان كان المراد ان المتبادر هو التعدد عند تعدد السبب وان ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ ففيه مضافا الى منع التبادر ان هذا انما يمشي اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد يثبت بالاجماع او غيره من الادلة الغير اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة ودعوى تبادر ذلك من كل لفظ فاسدة جدا ضرورة اختلاف الالفاظ فيما يفهم منها ويتبادر بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما اذا قال اذا امرك زيد بامر فافعل ثم امره مرات بصل فقال زيد لك صل غدا ثم قال بعد ساعة صل غدا لا يفهم منه الا ارادة صلوة واحدة فاثبات الاصل الكلي بذلك باطل قطعا الثالث ما مر من الاشارة اليه من ان كل سبب يقتضي اختصاص مسببه به بمعنى ان يؤتى بمسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب بل هو مقتضى وجوب الامتثال فان صدق الامتثال عرفا ان يقصد تعيين ما يأتي به فانه لا يحصل امتثال الامر بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجنابة اي مسبب من الجنابة فلو لم يقصدها او قصد غيرها لم يعد ممتثلا وكذا غسل الجمعة ومقتضى ذلك وجوب الاتيان بكل مسبب بقصد انه مسبب من السبب الفلاني فلازم ذلك اصالة عدم التداخل اقول القدر المسلم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال انه يجب الاتيان بكل مأمور به بقصد انه امر به واما انه لاجل انه امر به لذلك السبب او هذا فلا وهذا بعينه معنى القربة اللازمة في امتثال كل امر ولو تعدينا عن ذلك نقول بلزوم قصد انه مأمور به بذلك الامر وهذا الى آخر جميع الاوامر وكيف ما كان لا يستلزم عدم التداخل لجواز قصد امتثال اوامر متعددة بفعل واحد اذا طابق جميعها وتوضيح ذلك ان للتداخل صورا اربع لانه اما يكون بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد به البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه او لا يقصد شيئا منها بل يأتي بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق فلو وجب في صدق الامتثال قصد خصوص الامر يلزم عدم التداخل باحد المعاني الثلثة الاخيرة واما بالمعنى الاول فلا لتحقق قصد امتثال الجميع وتوقف الامتثال على تعدد الفعل

ممنوع بل نقول بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب ايضا فيقصد بفعل واحد ايجاد مسبب هذا السبب وذلك كغسل مثلا واحد للجنابة والحيض والجمعة هذا مع ان جميع المسببات الواردة في الشريعة ليست من العبادات المتوقفة على قصد الامتثال والتعيين الرابع ما ذكره بعض سادة مشايخنا في بعض فوائده من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه وادلوا بها وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات فلم يخرجوا عنه الا بدليل واضح او اعتبار لائح وربما تركوا الظواهر بسببه وطرحوا النصوص لاجله كما صنعه جماعة في تداخل الاغسال وغيره ولم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التداخل في شئ من المسائل فلو ذهب احد الى التداخل في شئ طالبوه بالدليل وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه ولان الاصل فيما دار بين الاتحاد وعدمه هو الاتحاد وما يتفق لبعضهم من الاستناد الى الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ولا شك في ان الاصل فيه هو الاتحاد اقول قد اشرنا الى ان الالفاظ المشتملة على الاسباب والمسببات مختلفة غاية الاختلاف وليست محصورة في نوع واحد فمنها ما يظهر منه التعدد وعدم التداخل ومنها ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد ومنها ما لا يفهم منه شئ من الامرين ومع ذلك فالدليل الخارجي من الاجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل او عدمه متحقق وعلى هذا فان اريد اتفاق جماعة من الفقهاء او جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد وجعله اصلا فيه فهو كذلك ولكن لا يثبت منه اصالة عدمه مطلقا كما هو المطلوب لجواز استنادهم في تلك الموارد الى دلالة لفظ او دليل خارجي وان اريد اتفاقهم عليه مطلقا وجعله بنفسه اصلا فهو ممنوع جدا بل انه هو محل النزاع وكلام الاكثر بل جميع القدماء خال عن ذكر ذلك الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لاجماع او دليل آخر وكفى بذلك شاهدا على ما ادعاه من ترك الظواهر وطرح النصوص الدالة على التداخل في بعض الموارد فانه لو كان المعول فيه هو مجرد الاصل لم يترك الظاهر والنص لاجله قطعا اذ الاصل لا يعارض الظاهر فكيف النص وبالجملة ما ذكره من اتفاقهم على ذلك الاصل من حيث هو وكونه عندهم من القواعد المسلمة ممنوع جدا الخامس ما ذكره ايضا وهو استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات قال فان المتتبع فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها عدا النادر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك في اغلبه وانك متى تجاوزت ذلك وارتبت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من غير شك في ذلك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متعددة متغايرة كالصلوة المتواضعة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة المتواضعة وغيرها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارة وافرادها المتكررة و

اقسام الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادهما الكثيرة والديون المستقرة فى الذمة باسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره فان البناء فى جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيها التداخل والاكتفاء بالواحد عن المتعدد كصلوة واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا القانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعى ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء ولكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التى لا تحصى يكشف عن استناد الامر فى ذلك كله على شئ جامع مطرد فى الجميع وليس الا اصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة فى جزئيات المسائل على ثبوت ما اجمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس من الظن والقياس فى شئ واقول يرد عليه بعد المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه فى كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بنى فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث والنذور والايمان فى كثير حلف المتكررة على فعل واحد او ترك امر واحد او نذره والحدود فى من شرب قبل الحد مرات او قذف كذلك او زنى فظاهر انه لا يفيد الاستقراء فى مثل ذلك شيئا ابدا على فرض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشئ بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير الثابت حجيته الا ترى انه بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى للاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثر الاشياء بحيث لم يبق محل الشك الا قليل لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو سلمت الغلبة الا من الظنون التى لم يثبت حجيته وهذا ظاهر جدا السادس ما ذكره ايضا وهو ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف فى الثانى ليس الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر ممن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف جهتهما وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيف الى الاول كانت اداء والى الثانى قضاء ومثل ذلك الاختلاف يتحقق فى كل ما ينفى فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التى تختلف معها النسبة ثم انه متى كان هذا الاختلاف فى النسبة مقتضيا للتعدد فى مورد واحد كان مقتضيا له فى غيره لان المعنى المقتضى للتعدد يتحقق فى الجميع قائم فى الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك فانه مقتض له والتخلف عن المقتضى جائز مع وجود المانع وهو موجود فى كل ما يثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة فى الجميع واحدة وان الاضافة غير مؤثرة اقول هذا انما يتم لو علم المعنى المقتضى للتعدد فيما علم فيه التعدد والعلم به ممنوع ومجرد اختلاف النسبة لا يدل على انه هو المقتضى بل لعله شئ اخر لا نعلمه وليس ذلك الا من باب اثبات العلية بالمناسبة الذى هو من ضعيف افراد القياس هذا ثم انه قد يستدل لاصالة عدم التداخل بفحوى الاخبار الواردة فى تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهر فى الرخصة

فى الجمع وان الاصل فيها التعدد وفى حديث زرارة فى الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد قيل وفيه تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد لانه اعم واعود وادخل فى اللطف والامتنان وارادة التيسير والتوسعة ضرورة ان سائر الحقوق ليست كذلك بل قيل ان فى ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى الذكر هو التداخل اقول لا دلالة للجواز والاجزاء على ما رامه اذ القائل بالتداخل لا يريد زائدا عليهما ويقول بجواز التعدد ايضا بل قد يقول بافضليته فى بعض الموارد ولا دلالة لهما على ان الاصل فيها التعدد اصلا بل يدلان على جواز التعدد ايضا الا ترى الى قوله ع يجزيك غسل ثوبك مرة فانه لا دلالة له على اصالة المرتين اصلا وهو ظاهر جدا واما حديث زرارة فلا تنبيه فيه اصلا فان ما ذكر فى وجه التنبيه انما كان صحيحا لو قلنا بتحقق التداخل فى كل مورد ونحن لا نقول به بل نقول ان الاصل فى ذلك كم من موارد لم يتداخل فيها الاسباب فى الشرعيات فكيف جاز ان يقول حق واحد واما ورود النقل بالتداخل فانما هو لاجل سؤال الراوى مع انه خلط فى النزاع اذ لا نزاع فى حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج الى السؤال وانما الخفاء فى الواحد فهو المحتاج الى البيان واين ذلك من الاصل

الاولى

فوائد الاولى اجزاء الواحد واصالة التداخل انما هو مع عدم مسبوقية السبب الثانى بالمسبب الاول كما لو بال ونام قبل التوضأ للبول ووطئ فى الحيض مرة ثانية قبل التكفير للاول وغسل يوم الجمعة للتوبة قبل غسل الجمعة وهكذا واما مع المسبوقية فلا شك فى اصالة عدم التداخل اذ امتثال الامر الثانى لا يحصل الا بذلك وكذا تاثير السبب الثانى فى السببية وهذا ظاهر جدا فلو بال وتوضأ ثم نام يتوضأ ثانيا وكذا لو وطئ وكفر ثم وطئ كفر ثانيا ويظهر من كلام بعضهم فى مسئلة الوطئ فى الحيض عدم التكرير مع المسبوقية ايضا وهو فاسد

الثانية

الثانية لا شك فى تعدد المسببات بتعدد الاسباب مع اختلاف المسببات نوعا كقوله من بال فليتوضأ ومن جامع فليغتسل نعم قد يكون اختلافهما بالجزئية والكلية نحو من افطر فى نهار رمضان فليطعم ستين مسكينا ومن افطر فى قضائه فليطعم عشرة مساكين ومثل قوله ع من وطئ فى اول الحيض فليتصدق بدينار ومن وطئ فى وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطئ فى اخره فليتصدق بربع دينار فوطئ فى الازمنة الثلثة فهل يتداخل المسببات ام لا يحتمل الامران والاظهر من ملاحظة فهم العرف هنا عدم التداخل

الثالثة

الثالثة هل يتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزمه القصد والنية على قصد المتعدد ونيته او على عدم قصد عدم التداخل ولو مع الغفلة عن البعض او الذهول او يتداخل ولو قصد عدمه الحق هو الثالث اذ قصد بالفعل امتثال امر الشارع الا فيما ثبت اشتراط قصد السبب او وصف لا يتحقق الا بالقصد فيتوقف التداخل على قصد المتعدد اما الاول فلعدم توقف صدور الفعل ولا حصول الامتثال على قصد خصوص الامر اذا قصد اطاعة الامر ولو بامر اخر كما صرح به المحقق الخوانسارى فى بحث تداخل الاغسال من شرح الدروس وبيناه ايضا فى بحث نية الوضوء من كتاب مستند الشيعة واما الثانى فوجهه ظاهر وظهر من ذلك ان التداخل فى الاغلب فيما مر

الرابعة

الرابعة

ما ذكرناه من اصالة التداخل انما هو الموافق للاصل والاقتضاء لو وجد القرينة في نفس الخطاب او من الخارج على
لزوم التعدد فيجب اتباعها ومن الاول ما مرت الاشارة اليه من قول الشارع يجب كفارتان مثلا ثم قوله يستحب وكذا
فان المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين ارادة التعدد وهذا اذا تعلق الوجوب والاستحباب
بنفس الفعل مطلقا اما لو لم يكن كذلك فلا نحو يجب على المصلي كونه مع الوضوء ويستحب لقاري القرآن كونه مع
الوضوء فانه لا دلالة لهما على تعدد الوضوء وكذا اذا قال يجب الوضوء للصلوة ويستحب لقراءة القرآن او
من اراد الصلوة يجب عليه الوضوء ومن اراد التلاوة يستحب له الوضوء فانه لما كانا شاملين لصورة اجتماع
الارادتين ايضا ولا يمكن ارادة وجوب الماهية او استحبابها لامتناع اجتماعهما فاما تخصيص احدهما بصورة
عدم الاجتماع او يراد من احدهما الفرد المغاير لما ياتي به للاول ولا ترجيح فيرجع الى اصالة عدم التعدد مع ان الترجيح
للاول متعين لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو غير جائز **فائدة** قد ذكرنا في كتبنا
الاصولية كالمناهج وشرح تجريد الاصول وغيرهما انه اذا تردد المكلف به بين امور معلومة محصورة ولا حرج
في فعل الجميع فالعمل على الاشتغال ان لم يكن بين هذه الامور قدر مشترك وعلى اصل البراءة ان كان والسر في
العمل باصل الاشتغال اذا كان المكلف به مرددا بين الامرين مثلا انما هو استصحاب عدم الامتثال وعدم
الاتيان بالمأمور به الخالي عن المزيل ما لم يعمل بالجميع وعدم معارض لهما اذ لا يتصور له معارض سوى اصالة
عدم وجوب الاخر مثلا بعد الاتيان بواحد وهذا الاصل غير ممكن الجريان لانه لو جرى لاستلزم وجوب الاول
والاصل جار فيه ايضا وهو ايضا مستلزم لوجوب الاخر فاجزاء الاصل في كل واحد يستلزم عدم اجرائه في
الاخر ومثل ذلك باطل بخلاف ما اذا كان بينهما قدر مشترك فانه لما كان الاشتغال به معلوما لغير جار فيه
الاصل يبقى اصل عدم الاشتغال بالزائد خاليا عن المعارض فيعارض الاستصحابين المذكورين لان مرجع الاصل
العدم ايضا الى استصحاب حال العقل فالتعارض بين الاستصحابين والحاصل ان في صورة وجود القدر المشترك
يمكن استصحاب عدم وجوب الزوائد فيعارض ذلك استصحاب عدم الامتثال المثبت لوجوبه بخلاف صورة عدمه لعدم
امكان استصحاب عدم وجوب كل من الامرين لتعارضه مع استصحاب عدم وجوب الاخر ثم بذلك يظهر انه لا فرق في
عدم امكان اجراء اصل الاشتغال بين ما كان قدر المشترك من الاجزاء كالسورة لو تردد ان الصلوة هل هي مركبة
من السورة ايضا ام لا او من اللوازم كما اذا امر بشيء وشك في ان المراد به هل هو الابجاع او القرب فان وجوب
الابجاع يستلزم لانه لازم القرب ايضا فاللازم حينئذ يكون واجبا قطعا فيبقى عدم وجوب ملزومه الاعم خاليا عن
المعارض نعم يشترط ان يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك بهذا الامر اما لو كان ثابتا بغيره فلا يفيد ويجري
اصل الاشتغال لامكان اجراء اصالة عدم وجوبه بذلك الامر وكذا ظهر تمام جريان اصل البراءة فيما اذا
تردد الامر بين وجوب المطلق والفرد مع عدم وجود لفظ مطلق كما سيأتي بيانه في الفائدة المذكورة لبيان الماهية
ومعنى تعلق الطلب بها **فائدة** قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث على اليد ما اخذت حتى تؤدي

على ضمان ما اخذ من مال الغير بالمثل او القيمة بعد تلفه على وجوب ادائه بعينه مع بقائه فلا بد في النظر فيه تتميم
اولا والنظر اما في حجيته او دلالته والاولى وان لم يمكن اثباتها من حيث السند لكون الرواية ضعيفة بالارسال
فانها مروية عن النبي صلى الله عليه وآله مرسلا الا ان اشتهارها بين الاصحاب وتداولها في كتبهم وتلقيهم لها بالقبول واستدلالهم
بها في موارد غير عديدة يجبر ضعفها ويكفي عن مؤنة البحث عن سندها واما الثاني فنقول ان ظاهر هذا الكلام على
طريق المتعارف في المحاورات ان بعده ثابت او كائن او نحوهما من افعال العموم على ان يكون خبرا مقدما للموصول و
جملة مبتدأ مؤخرا ويكون الجملة خبرية اي ما اخذته اليد ثابت عليها كائن فيها لكون الاعيان على محالها نحو زيد كائن
على السطح ولكن لا شك ان المطلوب ليس اخبارا وان المراد باليد ليس نفسها ولا بما اخذت منه بل المراد باليد هو
ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه بل اظهر اجزائه وادخلها في المقام حيث ان الاخذ يكون باليد كتسمية الجاسوس
بالعين والترجمان باللسان والمراد بالموصول واحد من متعلقاته نكرة او حفظه او ضمانه او نحوها والمراد بالجملة
انشاء الحكم الشرعي او الوضعي فلا بد في الكلام من تجوز في اليد وتقديرين احدهما تقدير متعلق الظرف والثاني تقدير
مضاف الموصول فان جعل المضاف من الامور الوضعية كضمان ونحوه يكفي تقدير الثبوت في الاول فيكون المعنى
ضمان ما اخذته اليد ثابت على ذي اليد وان جعل غيره نحو الرد او الحفظ فلما لم يكن لثبوت الحفظ او الرد على ذي اليد
معنى محصل فلا بد اما من جعل متعلق الظرف الوجوب ليكون المعنى واجب على ذي اليد رد ما اخذته او حفظه
او تقدير مضاف اخر للمضاف اليه ليكون المعنى ثابت على ذي اليد وجوب رد ما اخذته او حفظه او غيرهما مما لا
ينتقل اذهاننا اليه الحال واذا عرفت ذلك نقول الاستدلال بالحديث على ضمان المثل او القيمة بعد التلف انما
هو على فرض تقدير الضمان الشامل لرد العين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف ولا دليل على تعيينه اصلا فان
قيل استدلال الفقهاء واحتجاجهم على الضمان خلفا بعد سلف فهمهم ذلك دليل على انه كان لهم قرينة على
تقديره وان خفيت علينا قلنا نمنع انه لم يعلم ذلك من جميع الفقهاء ولا اكثرهم وان علم من كثير منهم وليس ذلك من
الاحكام الشرعية التي يحكم فيها بالاتفاق فضمنه الحديث في الوجدان ولا يصلح عمل جماعة دليلا لشيء لا يدل على
انه لقرينة تقدير الضمان بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع المحتملات عند عدم تعيين المقدر او لمظنة شيوع تقديره
او لدليل اجتهادي اخر فان قيل المتبادر من هذا التركيب اثبات الضمان قلنا تم جدا ولو راجعت الى امثال هذا التركيب
التي ليس الذهن فيها مسبوقا بالشبهة تعلم عدم التبادر مع انه على فرض التسليم لا يفيد لاصالة تاخر حدوث التبادر
حتى ان ذلك التسليم من مقتضى الوضع اللغوي لهذا التركيب فان قيل ليس هنا شيء اخر يصلح ان يكون غاية لاداء الا الضمان
لعدم امكان غيره عند التلف فيجب تقدير الضمان الذي يمكن ثبوته في صورتي بقاء العين وتلفها فمع البقاء يؤدى
العين ومع التلف المثل او القيمة قلنا اداء المثل او القيمة ليس اداء ما اخذت بل اداء شيء اخر فلا يكون حتى تؤدي
غاية للضمان في صورة التلف ايضا فان مقتضى تقدير المفعول ان يكون مفعول تؤدي او نائب فاعله على تقدير كونه
بصيغة المجهول ما يرجع الى الموصول اي ما اخذته معناه اداء ما اخذت اداء عينه دون المثل او القيمة بل الظاهر

الاداء على الغير غير صحيح فلا يتحقق ادائه في صورة التلف اصلا وعلى هذا يكون الرواية لبيان حكم صورة البقاء ولا يعلم منه
حكم صورة التلف ولا يلزم ان يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة ولما لم يكن لتقدير الرد او الاداء معنى سليما
اذ ليس قوله يجب اداء ما اخذ او رده حتى تؤدي او ترد بسليم فالاظهر تقدير الحفظ من الضياع والتلف ونحوه وعلى فرض
عدم تعين تقدير ما اخذت للمفعول فلا شك في احتماله ومعه فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعا فلا دلالة في الرواية
على ثبوت ضمان المثل او القيمة بل في دلالته على وجوب اداء العين مع البقاء نظر لان الاستدلال له بها اما لاجل
تقدير الاداء والرد وهو غير معلوم لجواز تقدير الحفظ ونحوه فيكون معنى الحديث يجب على ذي اليد حفظ ما اخذ
الى زمان ادائه او لاجل قوله حتى تؤدي ولا دلالة له ايضا لان وجوب الحفظ مثلا الى زمان الاداء لا يدل على وجوب
الاداء كما اذا قال الشارع عليك بقصر الصلوة في السفر حتى تدخل الوطن فانه لا يدل على وجوب دخول الوطن اصلا
ومنه يظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب رد العين ايضا وان كان ذلك ثابتا بادلة اخرى مع ان في الرواية
اجمالا من وجهين اخرين يشكل التمسك بها في بعض الموارد التي تمسكوا بها على فرض تعين تقدير الرد او الضمان
احدهما باعتبار الاخذ فانهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه التصرف في مال الغير ولو لم يصدق عليه الاخذ ايضا
واثباته من الرواية مشكل وثانيهما باعتبار المؤدى اليه الذي يجب تقديره ايضا فهل هو المالك او من باب مثابة من
الوكيل والولي او من اخذ منه ولو كان غاصبا ويشكل من هذه الجهة ايضا التمسك بها في بعض الموارد والتمسك
في جميع الموارد بانه الواحد **عائدة** ترى الفقهاء كثيرا ما يحكمون في بعض الافعال انه بدعة وتشريع ولاجل
ذلك يحرمونه ولا بد في تحقيق ذلك من بيان البدعة والتشريع وبيان حرمتهما فنقول وبالله التوفيق انه لا شك
في حرمة البدعة في الدين وادخال ما ليس من الشرع فيه وعليه اجماع الامة بل هو ضروري الدين والملة وروى
ثقة الاسلام في جامع الكافي عن النبي ص انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار وروي فيه ايضا عن
امير المؤمنين ع انه قال انما بدو وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا
الحديث وفيه ايضا عن النبي ص اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله وفيه ايضا
من اتى ذا بدعة فعظمه فانما سعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنه ص اذا رأيتم اهل البدع والريب من بعدي فاظهروا
البراءة منهم الحديث وفيه ايضا عنه ص ابى الله لصاحب البدعة بالتوبة قيل يا رسول الله وكيف ذلك قال انه قد اشرب
قلبه من حبها وفيه ايضا انه قيل للكاظم ع بما اوحد الله قال لا تكونن مبتدعا من نظر برأيه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه
ضل ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر والمهم تحقيق معنى البدعة ومصداقها فانه ارى مشتبها على كثير من العلماء
فانهم يقولون ان الفعل الفلاني لم يثبت من الشرع فلو فعل لا بقصد العبادة والثواب من الشارع واطاعته فهو
لغو لا ثواب عليه ولا عقاب وان فعله احد بقصد العبادة والاطاعة وباعتقاد ذلك يكون حراما موجبا للعقاب
لانه يكون بدعة وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعية والطاعة للشارع
مع عدم ثبوته من الشرع ولا معنى محصل لذلك لان ذلك الفاعل بهذا القصد اما له دليل على مشروعية هذا الفعل

وكونه عبادة والاتيان به طاعة ام لا فعلى الاول فلا يجب عليه اجماعا بل ضرورة ولا عقاب وان لم يثبت هذا الدليل عند
غيره لان كلا مكلف بما اداه اليه نظره ومن هذا القبيل اجتهاد ان جميع المجتهدين مع انهم يوجرون عليه ويثابون
وعلى الثاني فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد ليس امرا اختياريا والاختياري هو الاخطار بالبال والتصور
ومجرد ذلك بدون التصديق به لا يثمر بل يكون معتقدا لعدم شرعيته فكيف يمكن اعتقاد الشرعية مع انه
مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن فيه مجرد تصور ذلك واخطاره بالبال محرما وبالجملة الفعل الذي
لم يدل دليل على الى شرعيته اما يفعله من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمته ولو تصور او خطر بباله
الشرعية او يفعله باعتقادها ولا يمكن ان يكون ذلك الا بدليل وببعض ذلك صرح المحقق الخوانساري في شرحه على الروضة
البهية في مسئلة استيعاب جميع الرأس بالمسح حيث قال في الاصل نعم يكره الاستيعاب الا ان يعتقد شرعيته قال اي وجه
او استحبابا فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم يكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد وفيهما تأمل
اما في الثاني فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر
ان يكون خطاء ولا اثم على الخطاء عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات فيه مع انه ليس كذلك انه يلزم ح
الحكم بكفر معتقده لا بتأثيمه فقط مع ان الظاهر انه لا يقول به احد واما في الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير
المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد او تقليد لان فساد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا
لاشكل الحكم في كثير من الاجتهادات و يمكن ان يقال ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور وان كان بناؤه على
فساد اصل الدين والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه كما اذا اعتقدها العامية فكما يحرم عليه ما اعتقد
من اصل الدين لظهوره وتقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاده ما يتفرع عليه من الفروع وفعله لانه مقصر في الاصل
وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامي فهي من ظهور الفساد على طريقة بحيث لا يعتقدها الا
من قصر جدا التقصير في التأمل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا بد في الحكم بحرمة اعتقادها وفعلها عبادة
وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة بالفساد وهذا يجوز لحكمهم بالحرمة ودفع
للاشكال عنهم واما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة
في النار اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد
اصل الدين او بدونه فتأمل انتهى كلامه دفع قدره ومقامه اقول تقرير ما ذكره في التوجيه انه اذا اعتقد الشرعية
يعلم انه قصر في السعي والاجتهاد والا لما خفي عنه لوضوح المأخذ واذا كان مقصرا يكون اعتقاده وعمله
محرما ولذا تريهم يذكرون ذلك في مقام لا دليل على الشرعية مطلقا ولا خلاف واما ما كان فيه دليل ولو كان
ضعيفا في نظر الاخر او خلاف فلا يقولون بمثل ذلك وفيه بعد الاغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه
التقصير فان منهم من ذكره في غسل الوجه في الوضوء مرتين وفي ذكر تكبير الركوع والسجود في حال الهوى مع
ان فيهما خلافا وعليهما دليلا اولا انه لا شك ان الاعتقاد ليس بامر اختياري وله مراتب مختلفة في الضعف

والشدة فان بملاحظة دليل من دون فحص قد يحصل نوع اعتقاد ثم اذا فحص ولو لم يكن غاية ما يكن يزيد الاعتقاد واذا فحص غاية بصير اشد وليس شيء منهما بالاختيار نعم قصر في السعي واعتقد شيئا بقليل فحص تكون هو نتيجة فحصه فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد نعم يمكن ان يقال انه مؤاخذ على الانتفاء وعلى الفحص وهو امر اخر غير الاعتقاد بل لا وجه لحرمة الفعل ايضا اذ لا حرمة في الفعل نفسه من حيث هو ولذا لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية لانه مع عدم اعتقادها الحاصل بالفحص ولان هذا الاعتقاد لانه امر لازم حاصل من ملاحظة الدليل فلم يكن جمعهما حراما مع انه لا يفارق الفعل من الاعتقاد ازيد مما اقتضاه فحصه وسعيه نعم قد يعرض للفعل جهة محرمة لولا ثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد وهو امر اخر ويحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا كقول امين في الصلوة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث ان الاصل حرمة التكلم في الصلوة بغير ما ثبت جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كقراءة الشعر في القنوت فانه لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية قطعا فكذا لو اعتقد نوع اعتقاد ولو لاجل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف اما يلتفت الى انه مقصر ويخطر ذلك بباله اولا فعلى الاول لا يحصل له الاعتقاد وعلى الثاني لا وجه للحرمة فان قيل الفعل في نفسه وان لم يكن حراما ولا ذلك الاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا الاعتقاد حيث ان منشاء الاعتقاد لم يرد دليلا شرعيا فجعله دليلا والاتيان بالفعل لاجله محرم قلنا ان اردت بجعله دليلا التلفظ بانه دليل فهو ليس بامر محرم وان اردت اعتقاد كونه دليلا فحصول الازيد مما يقتضيه هذا الدليل محال كما ان تخلف ما يقتضيه ايضا كذلك فان قلت هل خلاف في التشريع والبدعة قلنا لا نسلم ومن اين علم صدق البدعة المحرمة على مثل ذلك مع انه لا يزيد اعتقاده عما يقتضيه دليله فانه اذا اتى احد بالقنوت في الركعة الاولى لا من جهة قول الشارع بخصوصه بل من جهة كونه دعاء وجواز الدعاء في الصلوة مطلقا يكون جائزا قطعا وكذا اذا اتى به لاجل حديث دل عليه ولم يجد له معارضا مقاوما بزعمه بعد الفحص ولو وجد حديثا واحتمل له معارض لم يفحص عنه فانه لا يقتضي الاولى الا باعتقاد وروده من الشرع وورود الجواز له المعارض ومحتملا عنده عدم تماميته فلم يكون ذلك حراما ومسببه هذا الحديث لا يمكن ان يكون تامة عنده قطعا هذا كله مع ان الانظار مختلفة ونجد الحكم المجتهد بان كل من افتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو مقصر لا وجه له اذ قد يكون المأخذ واضحا عند واحد وخفيا عند اخر بل كثيرا ما نرى المسئلة مجمعا عليها او ضروريا عند واحد وعلى خلاف ذلك عند اخر والتحقيق ان كل فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الاتيان به باعتقاد انه من الشرع ولكن يمكن فعله بان آته انه من الشرع او جعله شرعا للغير وهو تشريع وادخال في الدين وان لم يعتقد التشريع وهذا هو البدعة ولذا يطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالاذان الثالث يوم الجمعة وغسل الرجلين وتثليث غسل الوجه في الوضوء وصلوة الضحى والجماعة في النوافل ونحو ذلك مع انهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع وانما ادخلوه في الدين ادخالا بل وان اعتقدوها ايضا وبالجملة المناط في الابتداع والتشريع والادخال في الدين وضع شيء شرعا للغير وجعله من احكام الشارع له لا لنفسه لانه غير ممكن فالبدعة فعل فرده غير الشارع شرعا

لغيره من غير دليل شرعي ولا شك في كون ذلك بدعة كما نرى اطلاقهما عليه في جميع ما ابتدعه العامة مع انه قد ليس واغراء وكذب وافتراء فيكون محرما قطعا واما ما لم يكن كذلك فاطلاق البدعة عليه غير معلوم ولم يثبت كونه بدعة وتشريعا قال الصدوق في من لا يحضره الفقيه في باب حد الوضوء والوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين لم يؤجر ومن توضأ ثلثا فقد ابدع انتهى ففرق بين ما لم يثبت من الشرع وبين البدعة وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذا نفى الاجر عنهما بل صرح في موضع اخر من ابواب الوضوء ان من توضأ مرتين مرتين فقد تعدى حدود الله وقال فمن تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه ومع ذلك جعل الثلث من البدعة لانها مما ابتدعه العامة فقال ومن توضأ ثلثا فقد فعل البدعة وهذا صريح في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة ومقتضى اطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد المشروعية واعتقادها بل اذا وضعها للغير كذلك يكون بدعة ومن اتى به فيكون اتيانا بالبدعة ولكن يشترط في ابداع الغير فعله لاجل انه مشروع لا مطلقا فمن غسل وجهه ثلثا لا بنية الوضوء لا يكون مبتدعا هذا واما الفعل الذي لم يثبت من الشرع فيفعله احد من غير اثباته شرعيته للغير فلا يحرم من هذه الجهة اصلا ولو قارنه شيء من الاعتقاد بالشرعية نعم قد يكون محرما فعله اذا لم يثبت من الشرع من جهة اخرى ولا كلام فيه

عائدة قد ورد في الاخبار قولهم عليهم السلام يجزيك كذا او يجزي كذا او اجزائه كذا ولا شك في كفاية ما حكموا باجزائه عن المأمور به واجبا او مستحبا وانما الكلام في انه هل يدل على عدم كفاية الاقل منه وانه اقل ما يجزي ام لا فجماعة من المتاخرين على الاول فيستدلون به على عدم كفاية الاقل ويعارضون به ما دل على جواز الاجزاء بالاقل قال في المدارك في مسئلة مقدار الجبهة للسجود والاجزاء انما يستعمل في اقل الواجب وقال بعضهم بعدم الدلالة وهو الصحيح لعدم دلالته على ذلك بوجه من الوجوه فان الاجزاء بمعنى الكفاية والاغناء يقال يجزي ذلك اي يكفيك قال في القاموس جزى الشيء يجزي كفى وعنه قضاه واجزى كذا اغنى كذا قام مقامه وقال في الصحاح جزى عني هذا الامر اي قضى ومنه في حديث ابي بردة تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك اي تقضي وقال في مادة جزء وجزء بالشيء جزوا اي كفى به الى ان قال واجزأت عنك شاة لغة في جزت اي قضت واجزأت بالشيء وتجزأت به بمعنى اذا اكتفيت به واجزأت عنك مجزي فلان اي اغنيت عنك مغناه وفي مجمع البحرين سميت الجزية بذلك لانها قضاء منهم لما عليهم وقيل لانها تجزي بها ومنه بها منهم يقال اجزء في الشيء كفاني من جزى يجزي كفى الى ان قال ويجزيه التيمم ما لم يحدث بفتح اوله وبضم المثناة من الاجزاء وبفتحها بمعنى كفى ومثله يجزيه المسح ببعض الرأس انتهى ولا شك ان كون الشيء كافيا او مغنيا لا يدل على عدم كفاية الاقل منه ولذا يصح استعماله مع الاقل والاكثر بل هو شايع كثيرا سيما الاول قال في السرائر واقل ما يجزي من الركوع ان ينحني الى موضع يمكنه وقال في دعائم الاسلام واكمل ما يجزي ان يصيب الارض من جبهتك مقدار درهم الا ان يقال ان الاضافة في الاول بيانية اي اقل شيء هو ما يجزيه والمراد في الثاني اقل ما يجزي في تحصيل الاكمل ثم واما ما ادعاه في المدارك من استعمال الاجزاء في اقل الواجب فلو سلم لم يفد اذ الاستعمال اعم من الحقيقة و ان اراد ان الاستعمال حقيقة منحصرة فيه فهو ممنوع وقد يتوهم بل يدعى التبادر فانه اذا قال الطبيب يكفيك او يجزيك

مثقال من هذا الدواء لا يكفي بالاقل قطعا وكذا اذا قيل لاحد يكفيك لمؤنة سفرك هذا مائة دينار فلا يكفي بالاقل
وجبت المائة البتة ولذا يصح ان يقال قدر الكفاية من المال كذا وقدر السعة كذا وان يقال يكفيك مائة دينار بل يزيد
فلولا اختصاص الكفاية بما لا يشتمل على الزيادة لما جاز ذلك في منع التبادر واما عدم الاكتفاء بالاقل فيما استشهد
به فليس لاجل دلالة ما قاله الطبيب او الخبر بعدم كفاية الاقل بل لاجل عدم العلم بكفاية الاقل فلا يطمئن بالبرء او حصول المؤنة في الاقل فلذا لا
يكتفي به واما قولهم قدر الكفاية وقدر السعة او يكفيك فلان بل يزيد فلو سلم دلالته فلاجل القرينة فان الذيلين
قرينتان على ذلك مع انهما يعارضان بمثل قولك لمن قال يكفي مائة دينار مؤنة هذا السفر صدق بل يكفي ثمانون
ايضا وبالجملة معنى يكفيك ويجزيك انه حسبك كما صرح به في كتب اللغة وصراحته في عدم الحاجة الى الزايد واضحة
واما عدم كفاية الاقل فاما عدم دلالته عليه معلوم او لم يعلم دلالته عليه فهو ايضا في حكم العلم بعدم الدلالة
ثم ان هذا هو الكلام في دلالة اللفظ وقد يكون عدم كفاية الاقل معلوما من دليل اخر او من الاصل فان استعمال
الاجزاء في الاخبار على وجوه فورد تارة مثل قوله يجزي غسل الجمعة عن الجنابة فاستعمل مع ضمن واخرى يجزي في
الركوع سبحان الله مرة فاستعمل مع في وثالثة يجزيك كذا فالاصل في الاول عدم كفاية الاقل لان الاصل عدم قيام
فعل مقام اخر وفي الاخيرين يختلف الاصل بحسب اختلاف المقامات فتارة يكون مع كفاية الاقل واخرى مع عدمها
وعلى الفقيه ملاحظة المقامات هذا هو البحث في دلالته على عدم كفاية الاقل وعدم دلالته وهيهنا بحث اخر
وهو انه على فرض الدلالة فهل يدل على ان الاقل الواجب كما وقع في كلام صاحب المدارك حتى اذا ورد انه يجزيك
في الركوع سبحان الله ثلثا يكون هذا اقل الواجب ام لا الحق انه لا دلالة لهذا الكلام بنفسه على ذلك اصلا فان الاجزاء
والكفاية كما يكون عن الامر الواجب كذلك يكون عن المستحب ايضا فان كان المجزي عنه مذكورا فالامر واضح و
ان لم يكن مذكورا فيحتمل الامرين فلا يحمل على احدهما الا بوجه له فاذا قال الشارع يجزيك مائة تسبيحة بعد الصلوة
يحتمل اجزاء الامر الواجب و المندوب فلا يحكم بالوجوب نعم اذا ورد في موضع علم فيه وجوب شئ ولم يعلم
تحقق الامر الاستحبابي فيحمل على الوجوبي لاصالة عدم استحباب شئ فاذا قال يكفي ثلث تسبيحات في الركعتين الاخيرتين
يحمل على الواجب لاصالة عدم استحباب شئ فيهما بخلاف ما اذا علم ذلك ايضا فيكون مرددا كما في الركوع و السجود
حيث علم فيه استحباب الزايد عن القدر الواجب فلو قال يكفيك ثلث تسبيحات فيه يحتمل الامرين والله اعلم

عائدة يذكر فيها اثبات الماهية والمراد منها ومعنى كليتها ووحدتها ووجودها ومعنى المفهوم والمصداق
وكيفية تعلق الطلب بها على سبيل الايجاز والاختصار وعلى النحو اللايق في هذا الفن فنقول ومن الله التوفيق
لا شك في وجود الماهية للاشياء فان كل احد يعلم قطعا ان للافراد الانسانية مثلا امتيازا عن غيرها واشتراكا
لا يشملها وان الجميع مشترك من حيث الوجود الخارجي و الكون الواقعي في امر به يمتاز عن غيرها وهذا امر بديهي
لا يمكن الارتياب فيه ولذا يعرف كل احد ان هذا انسان وهذا ليس بانسان ولولا ما به الامتياز الواقعي وما
به الاشتراك الواقعي لم يمكن ذلك وهذا هو بعينه مرادنا من الماهية ولذا يعبر عنها بالقدر المشترك ولا

في بيان اثبات الماهية والمراد منها

شك في وجود ذلك في الخارج والا لم يشترك الافراد فيها ولا يمتاز عن غيرها ولكن وجودها بوجود الافراد
لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما ثبت في الحكمة المتعالية ومعنى وجودها في الخارج بوجود الافراد انها
مع وجودها متحققة قطعا ولا يمكن تحققها بدونها ولا تميزها خارجا عنها بل لا ينفك في الخارج عن
الفرد ولا الفرد عنها ولا يتميز بحسب الخارج عنها نعم يميزها العقل بمعنى ان العقل يحكم صريحا بان لزيد جزءا
موجودا لعمرو ايضا وليس للفرس وهذا هو المراد بقولهم وجودها ولا يعني ان العقل يحكم بوجودها في الخارج
ولا يدخل في حكم الحس والاشارة الحسية والحاصل انه وان لم يمكن ان يتحقق في الخارج امر مشترك بين الجميع
خال عن المشخصات ولكن العقل يحكم صريحا انه لو جمع افراد الانسان كلا او بعضا واسقط عنها المميزات جميعا
اسقاطا بعد اسقاط يبقى للاخرة جزء متحد في الجميع لا بمعنى انه امر واحد يشترك فيه الجميع لاستحالة ذلك وايضا
وحدة المتعدد واتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء بل بمعنى ان الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها
هي الصورة الذهنية لهذا ومنطبقة معها بلا اختلاف وهذا معنى وحدة الماهية الخارجية اي في لحاظ العقل
لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لجزء فرد اخر وينطبق عليه فالماهية الخارجية متعددة بتعدد الافراد
الخارجية اي لكل فرد في لحاظ العقل جزء هو بعينه الجزء الذي للفرد الاخر اي مطابق معه وهذه الاجزاء
المتعددة بعدد الماهيات هي المعبر عنها بحصص الماهيات وهذا التطابق ايضا هو معنى كلية الماهية الخارجية
ثم يعلم ان للماهية وجودا ذهنيا باعتباره يسمى بالمفهوم ووجودا خارجيا باعتباره يسمى مصداقا والاول
امر واحد لا تعدد فيه كلي يشترك فيه الكثيرون بمعنى انه ينطبق على الامور المتكثرة الخارجية ويصدق
عليها وهي الاجزاء المذكورة الموجودة في الخارج بحكم العقل والثاني امور متعددة بتعدد الافراد وكلي
لا بمعنى انه بالفعل كلي صادق على الكثيرين لاستحالته بل بمعنى ان كل حصة وجزء بحيث لو دخل في الذهن ينطبق
على صورة الجزء الاخر ويكون هو بعينه فمعنى كليته انه لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين ويتحد وجودا ته
الذهنية كما صرح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة الهيات الشفا والفاضل اللاهيجي في امور عامة الشوارق
ثم لا شك ان متعلق الطلب لا يكون مفهوما ولا الموجود الذهني بل متعلقه انما هو المصداق والموجود الخارجي
واذا عرفت تعدد الموجود الخارجي وتكثرها بتكثر الافراد وعدم اختلاف فيما بينها اصلا فاذا تعلق الطلب
بماهية كقولنا اعتق الرقبة او جئني بالانسان فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المحلل كل فرد اليه في لحاظ العقل
والموجود معه بحكمه المعبر عنه بالمصداق والحصة ولا شك انه ليس المطلوب عند الاطلاق حصة معينة و
مصداقا معينا ولا كل جزء جزء اي كل حصة من تلك الحصص وبعبارة اخرى جميع المصاديق حتى يفيد الاستغراق
ولا كل حصة على البدل حتى يفيد التخيير لخروج كل ذلك عن معنى الماهية وبعده عن ساحتها بل المطلوب هو هذا
المصداق وهذا الجزء مسقطا عنه قيد الوحدة والتعدد والاستغراق والتخيير وغير ذلك بل المطلوب
هو ذلك المصداق نعم لاصالة عدم التعدد والتعيين يثبت مطلوبية الواحد والتخيير بواسطة حكم العقل

في معنى تعلق الطلب بالطبايع وتحقيق معناها

لا لاجل طلب المهية ودلالة عليه ويتفرع على ذلك في الفروع والاصول فروع كثيرة منها عدم لزوم التجوز في المطلق عند حمل المطلق على المقيد ومنها جريان اصل البرائة اذا تردد الامر بين المهية او الفرد المعين اذا لم يكن هناك لفظ مطلق بل يثبت الحكم بالاجماع او بلفظ مجمل يحتمل المطلق والمعين على ما اخترناه في كتبنا الاصولية من جريانها اذا كان هناك قدر مشترك فانه اذا حصل هذا التردد يكون تعلق الحكم بالمهية بالمعنى الذي ذكرنا مقطوعا به وبشرط امكان الاتيان بالفرد ايضا ينفى الزايد بالاصل ولذا تمسك المحقق الاردبيلي قدس سره باصالة عدم وجوب التسبيح كما انه مطلق الذكر في الركوع وليس مقام جريان اصل الاشتغال لثبوت الطلب الجديد المجزى من الفرد وهو قدر مشترك بين طلب المهية والفرد وكان الحكم بالتخيير او الوحدة عند اختيار المطلق لا لاجل لا من جهة طلب المطلق حتى لا يكون المطلوب قدرا مشتركا ولا يكون فرق بينه وبين الاجزاء الخارجية الحسية كقرائة الفاتحة في الصلوة وغسل المخرج مرة ومرتين وانما فيد قطعية تعلق الحكم بالمهية بامكان الاتيان بالفرد لانه لولاه لكان الاصل عدم تعلق الحكم بشيء منهما فيجري الاصل البرائة في المجموع كما اذا علم وجوب امر ولم يعلم انه الذهاب مطلقا او الذهاب راكبا ولم يمكن الركوب بل كان ممتنعا فلا قطع بوجوب المهية اذ لو كان الواجب الفرد لسقط وجوبه قطعا ويسقوط وجوبه يسقط وجوب ما في ضمنه ايضا لكونه تبعيا فلا يعلم وجوب قدر مشترك اصلا نعم انما اذا كان التخيير باعتبار اللفظ فلا يجري الاصل بل هو مقام جريان اصل الاشتغال اي اذا دار بين التخيير بين شيئين شرعا او تعيين احدهما فانه لا يجري اصل البرائة لان الواجب في المخير وان كان احد الشيئين لا بعينه وهو متحقق في ضمن الواحد بعينه ايضا الا ان الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين معا وهو امر مخالف للاصل ويعينا ومن مخالفة خصوصية الاخر للاصل ايضا ففي كل موضع تردد الامر بين المهية والفرد يتحقق القدر المشترك بخلاف ما اذا تردد بين المهية وشيء اخر والفرد الى غير ذلك من الفروع **عائدة** قد بينا في كتبنا الاصولية بجواز اجراء الاصل في ماهيات العبادات او المعاملات سواء قلنا بان الالفاظ اسامي للاعم او الصحيح والمراد اصل عدم الجزئية او الشرطية لا بمعنى ان الاصل عدمها بانفسهما لان نسبة الاصل الى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط وغير المركب والمشروط واحدة بل بمعنى ان الاصل عدم تعلق حكم الجزء والشرط من الوجوب وغيره به وتبعيته بنفي الجزئية والشرطية نعم فيما احتمل كون المستعمل فيه من العبادات او المعاملات هو المعنى اللغوى يجري اصالة نفي الجزئية والشرطية بنفسهما من غير حاجة الى الاستتباع ولا فرق في ذلك على القول بكونها اسامي للصحيح او الاعم نعم يعارض ذلك الاصل باصل الاشتغال على القول بالصحيح لا يعارض على القول بالاعم لعدم وجوب الزايد على القدر المشترك بين جميع الاجزاء ولذا فرق بعض مشايخنا في اجراء الاصل في ماهية العبادات بين القولين ولكن الحق عدم الفرق كما بيناه في الاصول ثم انه قد يظن انه لما كان نفي الجزئية او الشرطية متبعية نفي الوجوب فاذا ثبت وجوب شيء بدليل من خارج كالتسليم وترك التكبير في الصلوة لم يجر اصالة عدم نفي الجزئية والشرطية وبعد فيه انه قد يكون للاجزاء والشرايط احكام اخر مخالفة للاصل بنفي الجزئية والشرطية بنفيهما

مع ان اصالة عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق بما يشك في كونه كلا او شرطا لان عدم تعلق هذا الامر به او عدم ملاحظة التوقف واعتباره ينفي الجزئية والشرطية مطلقا **عائدة** لا شك في ان الاصل في كل جزء من الاجزاء الواجبة للمامور به الركنية بمعنى بطلان المامور به بتركه عمدا او سهوا او جهلا لا يجاب تركه مطلقا عدم الاتيان به ومخالفته الموجبة لعدم تحقق الامتثال وان لم يكن المكلف مقصرا في بعض الصور فان عدم التقصير لا يستلزم الامتثال جزما غايته الامر عدم المؤاخذة في نسيانه واما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمدا او سهوا فاثباتهما بالاصل كما ذكره بعضهم وامر عليه غير صحيح لان زيادة شيء لا توجب عدم موافقة ما اتى به والاصل عدم شرطية عدم الزيادة نعم يثبت اصالتها بهذا المعنى في جميع اجزاء الصلوة بدليل اخر كما نذكر في العائدة الاتية **عائدة** الاصل في جميع اجزاء الصلوة بطلان الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا لما رواه الشيخان الجليلان الكليني والطوسي باسناديهما المتصلين الى ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة وما روياه ايضا باسناديهما المتصل الصحيح الى زرارة وبكير قالا قال ابو جعفر عليه السلام اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا ولا في تحقق الزيادة المبطلة من بيان معنى قوله من زاد في صلوته وهو يحتمل معنيين احدهما ان من زاد في صلوته بمعنى ان يصلي صلوة زائدة عما يجب عليه كما يق زاد في الدار اذا اشترى دارا اخرى ايضا وثانيهما ان من زاد فيها شيئا والاول يحتاج الى كون لفظة في زايدة او اراد الركعة ومثلها عن الصلوة اذ لا يبطل الصلوة بزيادة صلوة اخرى قطعا وكلاهما خلاف الاصل فالمعنى زاد فيها غيرها ولا يتوهم انه يقتضي تقدير المفعول لقوله زاد وهو غير معين لاحتمال الركن او الركعة او غيرهما فيسقط الاستدلال اذ المبطل هو مهية الزيادة من غير احتياج الى التقدير نحو من اكل اليوم او قتل فعليه كذا فان الشرط مطلق الاكل او القتل فالمبطل هو الزيادة ويكون المفعول نسيا منسيا كقولهم فلان يمنع ويعطي فالمبطل الزيادة في الصلوة لا المزيد وقد يستدل للمطلوب في الجملة بما في بعض الصحاح لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة ومقابلة الركعة فيها بالسجدة قرينة على ان المراد منها الركوع وفيه انه يحتمل الزيادة والنقصان فلا يتم الاستدلال بها كما لا يضر حكمها بعدم الاعادة بالسجدة لذلك ايضا والتامل في الخبرين الاولين باعتبار استلزامهما خروج الاكثر باطل وان كان عمومهما لغويا ايضا لمنع خروج الاكثر لشمولهما العمد والجهل والسهو ولم يخرج من الاولين شيء مما يصدق عليه الزيادة على ما ذكرنا ولا من الثاني اكثر الافعال وان خرج اكثر الجزئيات ولكن المقصود كليات الافعال ويشترط ان يكون المزيد من اجزائها لانه معنى هذا التركيب فانه لا يق لمن امر ببناء معين على نحو معين كوضع خمس لبنات في سطح الى ذراعين انه زاد في البناء الا اذا زاد في اللبنة او الجص ونحوهما ولا يقال انه زاد فيه لو فرغ حين البناء شعرا او فصل فعلا اخر فيلزم ان يكون المزيد مما يعد من اجزائه كان يزيد في الصلوة قرائة او تكبيرة او تشهدا او ركوعا او تسليما او سجودا او نحوها وبالجملة ما يعد من اجزاء الصلوة لو زاده ثم ان ما يزاد فيه شيء اما ما يعرف ما منه مما ليس منه عرفا كالبناء اذا ما كان منه عرفا كالبناء فلو دخل فيه خشبا يكون قد زاد فيه واما ما يتوقف معرفة ما منه وما ليس

الى التوقيف الشرعي فلا بد من معرفة كون الزايد من الصلوة او ليس منها الى الشرع وهي انما يتحقق بالتطبيق على الاجزاء المعلومة فانها من الصلوة قطعا فزيادة مثلها يكون زيادة في الصلوة وما ليس منها لا يكون زيادة فيها فلو حرك يده في الصلوة مثلا لم يكن زيادة في الصلوة وقد يتوهم انه يكون زيادة اذا اعتقد جزئيتها للصلوة وهو سهو لان الاعتقاد لا يكون الا عن دليل فان لم يدل دليل له على الجزئية لا يمكن له الاعتقاد واذا دل دليل عليها لا يكون زيادة بل يكون جزء من صلوته اذ معنى صلوته صلوة المكلف بها عنده وبعد دلالة الدليل يكون هو صلوته ثم يشترط في صدق الزيادة في الصلوة ان يكون الزايد مما يعد جزء من الصلوة عرفا فلو كان فعل يتحقق في الصلوة وفي غيرها لا بد له قصد كونه من الصلوة او انضمام خصوصية اخرى تختص بالصلوة كالانحناء فانه يتحقق في ركوع الصلوة وفي غيره ايضا فلا يكون زيادة الا بقصد جعله من ركوع الصلوة او انضمام الخصوصيات الواردة في الصلوة كالانحناء بالحد الخاص مع الطمانينة والذكر فان مثل ذلك من اجزاء الصلوة وبالجملة لا بد من ضم شيء يصرفه ويطبقه على اجزاء الصلوة لا غيرها ومنه يظهر عدم بطلان الصلوة بالتكفير ونحوه ولا يخفى ايضا ان الزيادة في الاجزاء انما يتحقق اذا زاد شيء منها على العدد المعين شرعا عدده كالركعة والركوع والسجود او محله من حيث هو صلوة فيزيد اذا اتى به في غير محله ايضا من حيث انه للصلوة وان لم يتعين عدده كالقرائة بعد الركوع والتشهد في الركعة الاولى اذا اقرء قبله ايضا والتشهد بعدها اما لو اقتصر على غير المحل فلا يعد زيادة عرفا بل هو اخلال بالترتيب فلا زيادة ما لم يتعين عدده شرعا او تعين قدره الواجب عقلا مثلا لو امر بكتابة عشر صفحات في كل صفحة عشرة اسطر وشرط عدم الزيادة في الكتابة فيزيد لو زاد السطر عن العشرة او الصفحة عنه بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات فان تأدى الواجب بخمس كلمات مثلا لصدق السطر اذ هو مما لم يعينه الامر وعلى هذا فكلما عين الشارع في الصلوة كمية يكون الزايد عليها زيادة بخلاف ما لم يعينه الشارع وان عينه الاصل فلا يصدق الزيادة بتكرار الايات ولا السورة ولا القرائة مطلقا لولا النهي عن قران السورتين لان المامور به مطلق الفاتحة والسورة فافهم ويتحقق الزيادة بما لم يتعين عدده ولكن عين الشارع محله اذا اتى به في غير محله دون محله ولو اتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة ولو اتى اولا بغير المحل فان قصد الاتيان في المحل ايضا فهو زيادة وان لم يقصده فهو اخلال بالترتيب ولو اتى به سهوا لا يتحقق الزيادة الا بعد ان يفعله في المحل ايضا فهو سبب تحقق الزيادة وان كان الزايد ما وقع في غير المحل وهل الزيادة في اجزاء الفاتحة والسورة بان يقرء جزء منها في غير محله سهوا ثم قرء بعد ذلك زيادة في الصلوة ام لا فيه نظر فان الظاهر ان المصداق هو زيادة الاجزاء المقررة للصلوة المقررة المرتبة لا جزء الجزء ولا يتوهم ورود في الاخبار انه لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وهو يعارض الخبرين المتقدمين لانا نقول التعارض بالعموم المطلق فانه اعم مطلقا منهما فيجب التخصيص وذلك لانه لا شك ان الاعادة من خمسة يحتاج الى تقدير من نقص او زيادة اذ لا معنى للاعادة من الخمسة نفسها ولا شك ان المقدر للوقت والقبلة بل الطهور النقص والخلل دون الزيادة فهو مقدر قطعا ولا يعلم تقدير شيء اخر فالمعنى لا يعاد الصلوة من غير نقصان الخمسة مطلقا ولا شك انه اعم مطلقا من الزيادة والله يعلم تمت

عائدة اعلم انه قد حقق في الاصول انه اذا

تعارض العام والخاص المطلقين يخصص العام بالخاص واذا تعارض العامان من وجه يرجع الى الترجيح ان كان والا فيحكم بالتخيير ان امكن والا فيرجع الى الاصل السابق عليهما وهذا كله ظاهر اذا كان التعارض بين عام وخاص مطلقين او من وجه وكثيرا ما يتعدد احدهما او كليهما لا بمعنى ان يتعدد دليل احد الحكمين بان يتحد موضع المتعددين لانه في حكم الواحد بل مع تعدد الموضوع العام او الخاص المطلق او من وجه كما اذا قال اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق فهناك عام مطلق وخاص مطلق مخالفين وخاص مطلق من العام ومن وجه من الخاص والتعارض في الفقيه الفاسق او قال اكرم العلماء واكرم الخياطين ولا تكرم الفاسق فهناك ثلثة عامات من وجه والتعارض بين الثلثة في العالم الخياط الفاسق وبين الاثنين في العالم الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين ومن هذا القبيل ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد في حديث ان الالتفات يقطع الصلوة وفي اخر ان الالتفات لا يقطع وفي ثالث ان الالتفات بكل البدن يقطع وفي رابع ان الالتفات بالاستدبار يقطع وفي خامس بان الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع ولو لوحظ المفاهيم ايضا يزداد المعارضات وفي سادس الالتفات بغير الفاحش لا يقطع وفي سابع الالتفات لا بكل البدن لا يقطع وفي ثامن الالتفات الغير الموجب لرؤية الخلف لا يقطع ثم اجراء ما قرر في الاصول من احكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الامور المتعددة في صورة التعدد يحتمل احد الوجوه الثلثة الاول اجرائه بين كل اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه الامور فيلغى التعارض بين كل متعارضين منهما مع قطع النظر عن البواقي ويحكم بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك كما يقال في المثال الاول يعارض لا تكرم العالم الفاسق مع اكرم العلماء بالعموم المطلق فيخصص الثاني ثم يعارض الاول مع اكرم الفقهاء بالعموم من وجه فلا يحكم في الفقيه الفاسق بشيء او يحكم بالتخيير ولا تعارض بين الثاني والثالث واذا قال لا تكرم العلماء واكرم الفقهاء واكرم العدول لا تعارض بين الثانيين ويعارض كل منهما مع الاول بالعموم المطلق فيخصص الاول بغير العدول وغير الفقهاء ويخص عدم الاكرام بالفساق من غير الفقهاء الثاني اجراء بين كل اثنين منهما بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين ساير معارضاته والحكم بمقتضاه فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضاته ويعمل فيه بمقتضى التعارض ثم يعارض مع معارض اخر ففي المثال السابق يخصص لا تكرم العلماء اولا باكرم الفقهاء لكونه اخص منه مطلقا ثم يعارض مع اكرم العدول ويكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه والثالث ان يعارض كل عام او خاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظة ما لعين ساير المعارضات فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض بمعنى ان يلاحظ كونه ذا معارض كذا اي من غير ان يعمل بمقتضى تعارضهما اولا ومحصل الوجوه الثلثة انه انما يجري القاعدة المقررة للتعارض بين كل اثنين من هذه الامور من غير ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل منهما من دون اجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الوجه الاول او يجري القاعدة بين كل اثنين منهما بعد ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل منهما واجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الوجه الثاني او يجري القاعدة بين كل اثنين مع ملاحظة وجود ساير المعارضات لكل من دون اجراء حكمه فيقال هذا الخبر مع وجود هذا المعارض يخصص ذلك او لا يخصصه ثم نقول انه لا شك ان الاول باطل لانه بعد وجود المعارض واحتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه

كذا الثاني لان تقديم اجراء قواعد بعض المعارضات تحكم بحت فسد لان الكل ورود علينا دفعة واحدة بمعنى ان المجموع
في حكم كلام واحد بالنسبة الينا فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع واجراء الكل يؤدي غالبا الى الدور الباطل والتسلسل
فتعين الثالث وهو الموافق للتحقيق لا يخفى على المحقق الدقيق **توضيح** ذلك بالمثال انه اذا ورد خبر ان الالتفات عن
القبلة يقطع الصلوة وآخر ان الالتفات لا يقطعها وثالث ان الالتفات بكل البدن يقطعها ورابع ان الالتفات
الى غير الخلف لا يقطعها فالاول يعارض الثاني بالتباين والرابع بالعموم المطلق ولا يعارض الثالث والثاني يعارض
الثالث بالعموم المطلق ولا يعارض الرابع والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه والمفروض الاجماع على انتفاء التخيير
في المسئلة فعلى الوجه الاول يحكم لتعارض الاولين بالرجوع الى الاصل وهو مع عدم القطع ثم يحكم لتعارض الاول و
الرابع بعدم القطع في غير الخلف ثم لتعارض الثاني والثالث بالقطع مع الالتفات بالكل ثم لتعارض الثالث والرابع
بالرجوع الى الاصل في الالتفات بالكل الى غير الخلف وبعدم القطع في الالتفات بغير الكل الى غير الخلف وبالقطع
في الالتفات بالكل الى الخلف وبهذا يتم اجراء القواعد في هذه الاربعة ومع ذلك يبقى حاصل تعارض الاول و
الرابع معارضا لحاصل تعارض الثاني والثالث بالعموم من وجه وذلك ايض يحتاج الى اعمال القواعد ومحصله
بعينه محصل تعارض الثالث والرابع فيحكم بالقطع في الالتفات بالكل الى الخلف وبعدمه في الالتفات بغير الكل الى
غير الخلف ويرجع في البواقي الى الاصل وعلى الوجه الثاني لا بد من تخصيص الاول بالرابع اولا ثم معارضته مع الثاني
بعد تخصيص الثاني بالثالث ايض وكل ذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع واجراء القاعدة فيهما ولا بد
من اجراء القاعدة فيهما ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما معه وهكذا بل لا يقف على حد وعلى الوجه الثالث
يقال ان الرابع اخص مطلقا من الاول ولكنه معارض مع الثالث فيخصص الاول بالرابع في غير موضع تعارضهما
اذ لم يثبت من ادلة تخصيص العام بالخاص انه تخصص مع وجود المعارض ايض ولا يخفى ان الاكثر عدم تفاوت المحصل
على اي قسم كان العمل نعم يتفاوت في بعض الصور كما اذا كان هناك عامان مطلقان متخالفان وخاصان منهما
متوافقان كقولهم الالتفات يقطع والالتفات لا يقطع والى الكل يقطع والى الخلف يقطع فعلى الوجه الثالث
يخصص العام الثاني بالخاصين لكونهما اخصين مطلقا منه وعلى الاولين لاختصاص الثاني باحد الاخيرين يكون
تعارضه مع الاخر بالعموم من وجه فيتفاوت الحكم ولا يخفى ايضا انه لا يتفاوت الحال فيما اذا كان احد المتعارضين
قطعيا كالاجماع والاخر غير قطعي بعد ثبوت حجيته لان بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي فانه لو كان
بدل قوله والى الخلف يقطع الاجماع على القطع ح نقول انه كما ان الاجماع يخصص العام المطلق كذلك الخبر الخاص
لانه ايضا حجة كالاجماع فافهم واضبط فانه من المسائل المهمة المشكلة **عائدة** قد بينا في كتبنا الاصولية
كالمناهج واساس الاحكام وشرح تجريد الاصول ومفتاح الاحكام فساد ما ظهر بين الطلبة في زماننا
بل بدء عن بعض اعيان علمائنا رفع الله اقدارهم من اصالة حجية الظن في احكام الله سبحانه في زمان الغيبة حتى لم يقتصر
علمائنا بعضهم على ظن المجتهد وتعدى الى ظن العوام وبنى تقليدهم للعلماء عليه وذكرنا ان هذا مخالف

مع الاولين ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما بشرط ان يكون ملاحظة تعارض الاولين

لاجماع الشيعة بل بطلانه ضروري من مذهب الامامية ومذه المسئلة هي الفارقة بين الفرقتين العامة
والخاصة بعد مسئلة الامامة ولذا ترى احاديثنا متفقة على النهي عن العمل بالظنون وعلمائنا مجمعين على
دعوى الاجماع على اصالة عدم حجيتها وان ما قد يوجد في كتبهم من الاستدلال بالادلة الظنية التي هي غير الظنون المخصوصة
فانما هي في مقام الرد على العامة كاستدلالهم بروايات اضراب عايشة وابي هريرة التي امتلأت عن الاستدلال
بها كتب اعيان الطائفة كالانتصار والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة ولذا تريهم يردون ما استدلوا به في
مقام اخر كما ان المحقق والعلامة يردهما بقولان الاستصحاب حجة لظن البقاء ويقولان خبر مجهول الحال ليس بحجة
لانه لا يفيد غير الظن وهو ليس بحجة الى غير ذلك ثم ان بعض الاجلة في هذه الايام قد سئلني في ضمن مراسلة فاتت الى ان
اكشف له ما خفي عليه من فساد دعوى ما يستدلون به على هذه الاصالة من الادلة الثلثة التي عليها اسسوا بنيانهم فبينته
على وجه يقربه اعين الناظرين ويسر به قلوب الكاملين ولما كان ذلك طبقا لمسؤله بالفارسية التمس مني بعض
من اعتني بشانه ان اذكرها بالعربية واجعلها مائدة من موائد هذا الكتاب فقابلت التماسه بالقبول والاجابة
فاقول سائلا من الله سبحانه التوفيق والهداية لا خلاف بين علماء الفرقة المحقة في ان الاصل الابتدائي عدم حجية الظن
مط ولا يجوز التمسك بظن ما لم يكن برهان قطعي ودليل علمي على حجيته انما الخلاف في انه هل يوجد مزيل لذلك الاصل
ام لا وعلى فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون او مطلقه الا ما منع منه الدليل اي صار حجة اصلا ثانويا فذهب جمع
من الاخباريين انه لم يخرج ظن من تحت ذلك الاصل مط وليس ظن حجة اصلا ولا يجوز العمل الا بالادلة القطعية وهؤلاء
يدعون قطعية الاخبار ولما راى جمع اخر من متاخري الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى قالوا ان المراد من قطعية
الاخبار قطعية حجيتها وذلك عين القول بحجية الظن الخبري بواسطة الدليل القطعي وذهب جمع من قدماء المجتهدين
ايض الى عدم حجية الظن وانحصار الحجة في العلم ومذهب اكثر المجتهدين بل جميع المتاخرين منهم وجود المخرج عن
الاصل الابتدائي وعدم انحصار الحجة في العلم ثم الكلام الذي بينهم هو ان الخارج هل هو الظن في الجملة وبعبارة
اخرى بعض الظنون وبالتالي ظنون مخصوصة او مطلق الظن الا ما منع منه الدليل حتى يكون الاصل الثانوي حجية
الظن فمعظم المجتهدين من الشيعة بل قاطبتهم بل اجماع الفرقة المحقة على انه لم يخرج مطلق الظن بل الخارج ظنون
مخصوصة وقال بعض علماء عصرنا بخروج مطلق الظن واصالة الحجية وظني انه مما لم يقل به احد من علمائنا
السابقين وسلفنا الصالحين اما ما قد يوجد في بعض عباراتهم مما يشتم منه رائحة حجية الظن باطلاقه او
يستلزمها مع تصريحاتهم بخلافه فقد بيناه التزيفه في كتبنا على وجه شاف كاف واما ما يوجد في بعض كلماتهم
من اطلاق حجية ظن المجتهد نعم ان هذا الاطلاق انما هو في مقابل السلب الكلي والغرض منه الرد على الاخبارية
الكلي لا دلالة له على اصالة حجية الظن لانه كما انهم يصرحون به يبنى تعليق شيء على وصف عن عليته فالمراد ان
ظن المجتهد من حيث انه مجتهد اي ظنه المستند الى اجتهاده حجة ويعرفون الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في
تحصيل الظن من الادلة الشرعية والدليل الشرعي عبارة عما ثبت شرعا كونه دليلا فمعنى حجية ظن المجتهد

بحجية ظن حاصل من دليل ثبت حجيته شرعا وذلك غير حجية مطلق الظن واصالة حجيته فمرادهم هو حجية الظنون المخصوصة
والظن بما ذكر انّ في حجية المظنة وعدمها خلافين بين علماء الشيعة احدهما انه هل يكون الظن حجة ام لا بل ينحصر الحجة في العلم
وثانيهما انه على فرض الحجية فهل الحجة مطلق الظن والاصل حجيته ام لا بل الحجة بعض من الظنون اما في الخلاف الاول الذي هو
بين الاخباريين ومعظم المجتهدين فالحق مع المجتهدين بمعنى الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي كما ذكرنا وجهه في موضعه
وليس هو ايضا محط نظر الجناب الكامل سلمه الله واما في الخلاف الثاني الذي هو بين معظم المجتهدين وبين شاذ
من متأخري متأخريهم فالحق فيه انه ليس مطلق الظن حجة وليس الاصل حجيته اذ ليست الحجية الا وجوب المتابعة ومن
القواعد المسلمة بين جميع ارباب المعقول والمنقول والمدلول عليه بالحجج العقلية والنقلية ان الاصل عدم وجوب
شيء حتى ثبت وجوبه بدليل قاطع وبرهان واضح مضافا الى انه قد عرفت ان الاصل الابتدائي باجماع الجميع هو عدم حجية
الظن فالخروج منه يحتاج الى دليل ولا احد على اصالة حجية الظن دليلا مع انا اجتهدت في تحصيله اعواما وتفحصت عنه
تفحصا بليغا الليالي الكثيرة والاياما وبعض الادلة الذي ذكره بعض فضلائنا ليس الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء و
لو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق يجده انه لا يسمن ولا يغني من جوع ونحن قد ذكرنا تلك الادلة مع ما يتعلق بها في كتبنا الاصولية
ونذكر هنا كلمات قليلة تكون للناظر انموذجا وهو ان اقوى ادلتهم ثلثة الدليل الاول دليل انسداد باب العلم وتقريره
مع تحرير منا ان هذا الزمان وما شابهه زمان بقاء التكاليف وانسداد باب العلم بها وكلما كان الزمان زمان بقاء
التكاليف وانسداد باب العلم بها يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو ففي هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو ولا
يخفى ان تتميم ذلك الدليل يتوقف على تمامية صغراه وكبراه وتمامية الصغرى يتوقف على ثبوت امرين لم يثبت شيء منهما
وتمامية الكبرى يتوقف على تمامية امور ستة لم يثبت شيء منها او اكثرها اما الامران اللذان يتوقف الصغرى عليهما
فاولهما بقاء التكاليف زائدا على القدر المعلوم وثانيهما انسداد باب العلم في تلك الازمان اما الاول فلا مقتضى
لنا في القول به بعد اثبات حجية الاستصحاب والكتاب والخبر ونحوها ولكن لا فائدة له في ذلك المقام اذ لو فرضنا ثبوت
حجيتها لم يبق حاجتنا في تلك الاحكام الى التمسك بالظن من حيث هو بل يكون دليل هذه الاحكام هو الاستصحاب
او الكتاب او السنة مثلا فالذي يفيد المستدل في ذلك المقام هو الدليل العلمي القطعي على بقاء تكاليف واحكام
زائدة على القدر المعلوم لا الدليل الظني ولو تمسك له بدليل ظني يمنع الخصم حجيته اذ لم يثبت بعد حجية مطلق الظن
او الظن المخصوص والا لم يكن محتاجا الى هذا القيل والقال فالحكم ببقاء احكام غير المعلومات في هذا المقام يحتاج
الى دليل علمي ولا مستند علمي له اصلا لا من الشرع ولا من العقل اما من الشرع فلان الدليل القطعي الشرعي في هذه
الازمان لا يكون الا اية محكمة من الكتاب او خبر متواترا او محفوفا بالقرينة المفيدة للقطع او الاجماع القطعي
ولا دلالة لشيء منها على ذلك المطلب اما الكتاب فمعلوم بل يدل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك مثل قوله سبحانه
لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها والاتيان حقيقة في اليقين ولا يعلم في غير اليقيني انه مما قال الله سبحانه في
به وقوله تعالى فجعلتم منه حلالا وحراما قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون نص سبحانه مستند الحكم بالحلية والحرمة على

دليل الانسداد

ذكر المقدمة الاولى من دليل الانسداد وهي بقاء التكاليف ووجوه الخدشة فيها

الاذن او الافتراء على الله فما لم يوجد فيه الاذن الذي هو العلم بالرخصة لا يكون حكما لله سبحانه بل يكون محض الافتراء
عليه وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى غير ذلك
اما الاخبار فمن الامور الواضحة انه ليس في هذه الازمان خبر متواترا او محفوفا بالقرينة العلمية على مطلب
والاحاد منها كما ذكر لا تفيد في المقام مع ان الاحاد منها دالة على خلاف مطلوبهم بل لنا ان نقول ان الاخبار
الدالة على عدم بقاء حكم في غير المعلومات بلغت حد التواتر المعنوي مثل قولهم ع لا تكليف الا بعد البيان ورفع
عن امتي ما لا يعلمون ووضع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وامر مشكل يرد
حكمه الى الله ورسوله ومن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا والاخبار المتجاوزة عن حد الاحصاء الناهية عن
العمل بغير العلم والامرة بالتوقف فيما لا يعلم وغيرها فان قيل قد ورد في الاخبار الكثيرة ان لكل شيء حكما بينه رسول الله الرسول ص
ص حتى ارش الخدش واحكام الخلاء والجلدة ونصف الجلدة قلنا اولا انها اخبار احاد لا تفيد شيئا غير الظن وثانيا
انه ليس مدلول تلك الاخبار الا ان كلما كان له حكم فقد بينه الرسول ص لا ان لكل شيء حكما وبينه الرسول وشتان
ما بينهما وثالثا ان المقدمة المأخوذة في الصغرى لم يكن وجود احكام غير المعلومات بل بقاء احكام غير معلومة و
الكلام انما هو في انه هل باق للذين سد عنهم باب العلم احكام غير معلومة ام لا وبون بعيد بين حكم الرسول بحكم
وبين بقائه للجاهل الغير المتمكن من الوصول اليه الا ترى ان جمعا من العلماء حكموا بمعذورية الجاهل الساذج
بالمرة ووضعوا عنه الحكم واجمعوا على وضع الحكم عن الجاهل في بعض الموارد وما الفرق بين ان الرسول حكم لشيء بحكم و
كان هو لمن وصل اليه هذا الحكم بالطريق العلمي او الظن الثابت حجيته بل الامر كذلك لا محالة ولا حكم لمن لم يصل اليه
وعبارة رفع عن امتي ووضع صريحة فيه وقد اجمع جميع العلماء بل صار ضروريا من دين سيد الانبياء ص ان المستضعفين
والذين لا خبر لهم عن حكم اصلا معذورون ولا يتعلق بهم الحكم بل التأمل هيهنا كلام اخر وهو انه ان اراد باحكام الله التي
بها التبليغ في كل واقعة بمدلول تلك الاخبار ويحكم ببقائها الى هذا الزمان فانه انما يراد ان لله سبحانه في كل واقعة في
حق جميع المكلفين حكما واحدا معينا غير متبدل هو حكم لجميع المكلفين حكم به وقرره وهو باق لنا ولغيرنا يجب على
الكل العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان به ويعاقب تاركه والمنحرف عنه او يراد ان لله سبحانه في كل واقعة لكل احد حكما
يجب عليه العمل به وان لم يكن ذلك الحكم معينا بل تعينه منوط بنظر المكلف وسعة اجتهاده فان كان المراد الاول فلا
يتفرع عليه وجوب العمل بالظن اصلا بل يناقضه لانه اذا اوجب العمل بشيء معين والاتيان به البتة فالمظنون يمكن ان يكون
هو وان يكون غيره فالاتيان بالمظنون لا يعلم انه الاتيان بما فرض وجوب الاتيان به البتة ومع ذلك هو مخالف لاجماع
جميع المسلمين اذ معنى وجوب العمل بشيء معين واحد انه يعاقب بتركه والانحراف عنه فلو كان لله سبحانه في كل واقعة و
في الجملة لجميع المكلفين حكما معينا واحدا غير ساقط عنهم كما هو معنى البقاء لزم عقاب غير واحد من المجتهدين و
مقلديهم لعدم اتحاد الحكم المعين وتفاوت الاعمال واختلافها جدا فان غير الواحد غير آت بذلك المعين قطعا لان
المعين لا يختلف فان قلت ان عدم عقابهم لاجل انهم مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعين قلنا مع ان فهمهم

ليس الا بطريق الظن الجائز الخطاء الذى يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك المعين ان التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعا
عن القول بعدم بقاء ذلك المعين واختلافه باختلاف الافهام واذا جاز سقوطه وعدم بقائه باختلاف الفهم فلم
لا يجوز عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم به وانفتاحه وبالجملة لو كان المراد من الحكم ذلك لكان الحكم ببقائه و
وجوب العمل به بالجملة ضرورة وان كان المراد الثانى فمع انه لا يوافق مذهب المخطئة بل يخالف الاجماع الشيعة لا ربط لتغير
وجوب العمل بالظن عليه لا بعد ثبوت ان ذلك الحكم هو الذى لزمه المكلف انه حكم الله فى حقه وبالجملة لا معنى محصل
للحكم ببقاء الاحكام قبل اثبات وجود العلم او ظن دل على اعتباره دليل علمى بل يمكن اجراء هذا الكلام فى اصل المقدمة
التى تمسكوا بها وهى قولهم التكليف باق فى هذه الازمان فان قلت فكيف الحال فى ذلك المجال قلنا القدر المعلوم
الثابت كما ذكرناه فى محله ان لله احكاما فى نفس الامر بمعنى ان فى كل واقعة يجب العمل بها على من عنده فحص واليه وصل علما او
ظنا دل على اعتباره قاطع وهو ايضا علم والفحص عنه واجب شرعا وعقلا فاللازم اولا هو الفحص فان وجد اليه سبيلا من
العلم او ظن ثابت الحجية فيحكم ببقائه ووجوب العمل به والا فليس باقيا بل هو ساقط مرتفع والمرجع بعد رفعه وسقوطه
الى عدم الحكم او الحكم بالاباحة العقلية واما الاجماع القطعى على بقاء احكام من الله غير المعلومات فدعاء ليس
الا شططا من الكلام واى سبيل الى ثبوت ذلك الاجماع مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء او الاكثر
منهم ودخول ... ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتاخرين الذين يعتنى باقوالهم وبصير فتاويهم مسندا للحكم
بالاجماع بذلك بل قد رجع منهم خلافه وقالوا لم يثبت بقاء حكم غير المعلومات كالفاضل المحقق جمال الدين
الخوانسارى فى حواشى شرح العضدى وشيخنا بهاء الدين العاملى فى اربعينه ومولانا خليل القزوينى وجمع من الاخباريين
وما يجرى على السنة بعض الطلبة عصرنا من ان بقاء الحكم فى كل واقعة اجماعى ليس الا من باب التقليد وقلة التتبع وقد يتوهم
ثبوت الاجماع من عدم اقتصار احد من العلماء على المعلومات قيل كون كل مكلف من بدو البعثة الى قيام القيمة
مكلفا فى كل واقعة ببناء العمل على واحد من الاحكام الخمسة ولو على الاباحة العقلية مما انعقد عليه اجماع
الامة الا ترى الى فرق المسلمين انهم لا يحصرون تكاليفهم فى معلوماتهم ولا يتسامحون فيما يترددون فى حكمه بعد
بعد ثبوت وجوب البناء على حكم بل يتفحصون عن مدارك الواقعة فان وجدوا بها دليلا خاصا اخذوا بمقتضاه
والا رجعوا الى العمومات مع وجودها والا فالى حكم ما لا نص فيه فلزوم الفحص عن الحكم فى كل واقعة والبناء على
مقتضى الدليل مما انعقد عليه الاجماع مع ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة الا ولها حكم وايضا ملفت
الاحكام بكثير من الكليات والجملات وتفاصيل هذه غير معلومة فثبوت التكليف بها مما لا يمكن منعه وبهم الكلية
بعد التفصيل ولا يخفى ان ذلك ليس الا من عدم التامل والبعد عن مراحل التحقيق ولبيان ذلك نقدم اولا مقدمة
ذكرناها فى بعض كتبنا وهى ان الاجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم وهو اما قولى او
فعلى والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او تصريحهم ان خبر الواحد
حجة وبالثانى ما علم بافعالهم واعمالهم كغسل الجميع مثلا ثوبهم عن ملاقاة بول ما لا يؤكل وكعملهم بالاحاد واستدلالهم

بها وكان يشترط فى اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاويهم وفى اثبات الحكم بالنسبة الينا وفى حجيته فى حقنا اندراجنا
تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه او على ما يشملنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى
او شمولها لنا كلا ولا يثبت الاجماع على المطلق او على ما يشملنا الا اذا كانت الفتاوى ولو بعضها الذى له مدخلية فى ثبوت
الكشف مفيدا لها ولو محتمل التقييد وكذلك يشترط فى اثبات الحكم المطلق فى حقنا بالثانى العلم بمساوات الجميع للعاملين
او مساواتنا لهم فى جميع الحالات التى يحتمل مدخليتها فى تعلق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بينهم وبين الباقين من جهة
ما يمكن ان يكون له مدخلية فى ذلك العمل وسببا له وموجبا اياه فلو راينا ولاحظنا جماعة من العلماء الذين يكشف
اتفاقهم على امر عن راى المعصوم او علمنا انهم افطروا يوم شك وجوبا مثلا ولكن كان الجميع مسافرين او جوزنا كونهم
كذلك لا يثبت منه اجماع على وجوب الافطار ذلك اليوم مطلقا او فى حقنا ولو لم يكن مسافرين الا ترى انه لو علمنا قطعا ان
جميع العلماء الامامية بل علماء الامة اجمع الامة شربوا دواء خاصا وكل منهم دواء وجوبا شرعيا ولكن شربت طائفة
لصداعه واخرى لوجع عينه وثالثة لوجع اذنه ورابعة لوجع ضرسه وخامسة لوجع بطنه وسادسة لسلسه وسابعة
لورم رجله وهكذا او جاز كون شرب كل طائفة لمرض لا يحكم بوجوب الشرب المطلق او علينا مع خلونا عن الامراض و
افتراقنا عنهم به وذلك ظاهر جدا واذا عرفت هذه المقدمة نقول هل نعلم ان هذه الطوائف الغير المحصورة من فرق
المسلمين الذين بنوا اعمالهم فى كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقصروا فى تكاليفهم على المعلومات كان بناؤهم
هذا بعد ان جعلوا دليلا ظنيا حجة لانفسهم واثبتوا بالبرهان القطعى حجيته لهم وعلموا شرعا كونه دليلا لهم ام لا فان
قلت لا وكان عملهم بالدليل الظنى واستخراجهم الحكم منه واستنباطهم التكاليف الغير المعلومة منه قبل اثبات حجيته فلا
يستحقوا جوابا غير السكوت والضحك وان قلت كان بعد اثبات حجية دليل ظنى كالخبر او الشهرة او مطلق الظن فاى نسبة
بينهم وبيننا فى هذه الحال التى لم يثبت علينا حجية ظن بعد واى مشابهة ولاى جهة اخذنا دليلهم وتعدينا منهم مع ان
الفرق بينهم وبيننا من الارض الى السماء ونحن ايضا لو فهمنا حجية دليل ظنى واثبتناها نكون مثلهم البتة ونعمل
فى غير المعلومات كما يعملون هل كان رجوعهم الى الدليل الخاص ومع فقده الى العمومات ومع انتفائها الى حكم ما لا
نص فيه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص وتلك العمومات وعلم حكم ما لا نص فيه او قبله ظاهر انه كان بعده
فان ثبت لك ايضا حجية هذه وعلمتها فلم تصف بذنب الظن وتجره بل اعمل بها وارفع يدك عن الظن الضعيف السقيم
وان لم يثبت فاين انت واين هذه الطوائف وقد غفل ذلك المسكين عن انه لو ثبت الاجماع بهذا الطريق يصير عدم
حجية الظن اجماعيا قطعيا باعترافهم فانهم يعترفون بان فى زمان حضور اصحاب الامام الذين كان اتفاقهم كاشفا
عن قول المعصوم قطعا لتمكنهم من العلم ما كانوا يعملون بالظن ويحرمون العمل به ويحملون الاخبار المتواترة
الناهية عن العمل بالظن عليه فلو ثبت اجماعهم على عدم حجية الظن فانت لم لا ترفع اليد عنه واخذت برجله وتجره
فان قلت فرق بيننا وبينهم فانهم لا يعملون به لانفتاح باب العلم عليهم ولولا لعملوا به قلنا هذا الفرق بعينه
بيننا فى هذا الوقت وبين العلماء المتقدمين متحقق لاجل ثبوت حجية بعض الادلة الظنية لهم وعدمه بالنسبة الينا

بعد ولولا ثبوت حجية الدليل الظني لم يتجاوز عن المعلومات قطعا كما ان الأمر متجاوز عنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن او ظن مخصوص واما الاجماع على الفحص الذي ادعاه فهو مسلم بل هو مدلول عليه بالدليل القطعي العقلي والنقلي كما بيناه في موضعه ولا كلام لنا في وجوب الفحص عن الحكم انما الكلام في ان بعد الفحص هل يكون لنا حكم وتكليف سوى المعلومات واما ادعاء ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة لا حكم لها فان اراد النقل الظني فلو سلم وجوده فما الفائدة فيه وان اراد القطعي فاين هو واما العقلي فسيعلم كيفيته على انه لا ادعي علم نفي الاخبار المتكثرة المصرحة بقولهم اسكتوا عما سكت الله ورفع عن امتي ونحوهما وامثالها التي هي صريحة في ان بعض الوقايع مسكوت عنه واحكام البعض موضوع ومرفوع واما ادعاء ان بعض الاحكام متعلق بالكليات والمجملات التي لم يعلم تفاصيلها فالتكليف يكون ثابتا في التفاصيل الغير المعلومة فيجب الرجوع الى الظن فكلام سطحي واه اذ بعد ثبوت التكليف بالكلي او المجمل لاي جهة يثبت التكليف بالجزئي او التفصيل فاذا قال الشارع اعتق رقبة مؤمنة مثلا وهو كلي او مجمل ولم يبين ان الرقبة رومية او حبشية بيضاء او سوداء قصيرة ام طويلة جميلة ام كريهة شابة ام شائبة صغيرة ام كبيرة مهزولة ام سمينة بليدة ام قطينة الى غير ذلك فنقول الى لا تكليف في هذه الخصوصيات وكذا اذا قال يجب القرائة في الصلوة فلو لم يبين انها جهرية ام اخفاتية يكون بالنسبة اليهما كلية ام مجملة ولا يكون بالنسبة اليهما تكليف وحكم بل المكلف مختار في الاتيان بايهما شاء ولا يقال التخيير ايضا حكم من الاحكام لان التخيير على قسمين احدهما ما ثبت لاجل حكم الشارع بالتخيير وثانيهما ما كان بحكم العقل بان الشارع

لا يمكن ان يحكم العقل

حكم بالتخيير بل بالتام بحكم الشارع فيه بحكم يكون المكلف فيه مطلق العنان وهذا غير الحكم الشرعي والملخص ان تخيير المكلف ناش تارة عن حكم الشارع بالاباحة وهو من الاحكام الشرعية واخرى عن عدم الحكم وفقدانه وهذا حكم العقل دون الشرع وهذا احد معنى الاباحة العقلية ومعناه الاخر حكمه بالاختيار شرعا وهذا حكم شرعي ثابت بالعقل الا ترى انه لو سئل فيك المجنون او الطفل الذي ليس محلا للتكليف ومتعلقا لحكم من الاحكام الخمسة بافعال العقلاء والمروة الدينية اي هل افعل الفعل الفلاني ام لا نقول لا محالة انت مختار ان شئت تفعل وان شئت لا تفعل بل لو سئل عنك ان الحمار بعد اكل الشعير هل يقوم او ينام نقول لكل ما يريد وهذه الاختيارات او مطلق العنانية انما هي لاجل عدم الحكم لا لاجل تعلق الحكم الشرعي بل لو سئل عنك عن عمل شخص في زمان قبل البعثة الذي لا حكم ولا تكليف فيه باعتراف الخصم وتخصيص زمان التكليف باول البعث الى يوم الحشر تقول انه مختار ومطلق العنان وقد ظهر مما ذكرنا انه لا دليل نقليا قطعيا اصلا على ثبوت التكليف وبقائه في غير المعلومات واما الدليل العقلي فليت شعري اي جهة عقلية تدل على وجود حكم وتكليف في كل واقعة او ثبوت حكم وتكليف وبقائه في غير المعلومات وما الضرر في ان الله سبحانه بين الحكم وقرره لبعض الافعال ولم يقرره لبعض اخر كما ان حديث اسكتوا عما سكت الله وحديث سكت عن اشياء مصرح به والحاصل انه يمكن عقلا ان يكلف الله سبحانه عبدا او جميع عباده بامور وقرر له او لهم احكاما معينة في امور وسكت عن الباقي فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم

اصلا فان قلت لا يخلو اما ان يعاقب على فعل الباقي او لا فعلى الاول يكون حراما وعلى الثاني اما ان يوجر بالفعل او الترك او لا فعلى الاول يكون مستحبا او مكروها وعلى الثالث مباحا قلنا لا يعاقب ولا يوجر ولا يلزم منه اباحته لان المسلم ان كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له لا ان كل ما لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح فان ما لا حكم له ايضا كذلك فان سلطانا ان سلط علينا الا يعاقبنا على افعالنا الثابتة طول تسلطه علينا ولا يوجرنا بها وليس ذلك لاجل انه جعلها مباحة لنا بل لاجل عدم الحكم ولذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الاطفال والمجانين والحيوانات البهم واهل زمان قبل البعثة مع انها لا توصف بالاباحة والتحقيق ان كل فعل من كل احد بالنسبة الى كل حاكم ينقسم اولا على قسمين احدهما لا حكم له فيه ولشيه حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة ويشاركه الاول للاباحة في عدم استحقاق ثواب ولا عقاب عليه لانه كما هو شان الاباحة كذلك هو شان عدم الحكم ايضا فان قلت لا شك في ان الله سبحانه محيط بجميع الامور ولا يجوز عليه الغفلة فيرى كل من الافعال اما يرضى لنا بفعله او لا وعلى الاول اما يرضى بالترك او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى اخر الاحكام قلنا لا نسلم ان الاول مباح والثاني واجب الى اخره وبيان ذلك بعد مقدمة هي ان الاحكام الشرعية خمسة الايجاب وهو عبارة عن طلب الفعل حتما والندب وهو عبارة عن طلبه من غير حتم والتحريم وهو عبارة عن طلب الترك حتما والكراهة وهي عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم والاباحة وهي عبارة عن جعل الطرفين متساويا اي الحكم بتساوي الطرفين ثم الوجوب والحرمة واخواتهما اللازمة الانفعالية مترتبة على الايجاب والتحريم واخواتهما المتعدية الفعلية فما اوجب فوجب وحرم فحرم وهكذا فلا وجوب ما لم يتحقق ايجاب ولا حرمة ما لم يتحقق تحريم وهكذا البواقي ثم طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء او بالعقل او العادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة واخواتهما وان كان الفعل في الواقع محبوبا فعله او تركه مع مبغوضية النقيض او عدمها فان المولى اذا اشترى عبدا ولم يامره بعد بشيء ولم يحكم له بحكم لم يجب شيء واجبا عليه ولا حراما الى اخر الاحكام الا ما كان محبوبيته ومبغوضيته وتساويه معلوما للعبد بالعقل او العادة فانهما ايضا بيانان للمولى فيما كان كذلك فلو كان الجلوس في بيت معين محبوبا للمولى وانما مبغوضا تركه ولكن لم يبينه بعد للعبد لا يقول احد انه اوجبه عليه او اوجب عليه وهذا ظاهر جدا ومكفيك في ذلك كون تلك الاحكام احكاما وهو من مقولة الافعال حيث ان الحكم عبارة عن التصديق فلا يتحقق الحكم الا بفعل من الحاكم وبعد تلك المقدمة يظهر لك ان الواجب والمباح واخواتهما هو ما بين الله سبحانه وجوبه او اباحته مثلا وقرره لنا واما مجرد الرضا بالفعل وعدم التضجر عليه من دون بيان ذلك اصلا فليس حكما ولا تكليفا الا ترى ان الله سبحانه محيط بجميع افعال الحيوانات والاطفال والمجانين ومن لم يسمع بشريعة اصلا وبافعال الناس قبل البعثة بل بحركات الجمادات ولا يخلو اما راض بها او لا الى اخر ما قيل مع انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين فما الضرر عقلا في ان نكون في بعض افعالنا مثلهم فان قلت ذلك لاجل انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين ونحن مكلفون ومحكومون قلت لا افهم معنى ذلك ان اردت ان افعالهم ليس بمرضا الرضا وعدمه فقد اعترفت بامكانه فلم لا يكون بعض افعالنا كذلك وان اردت انهم ليس

تكليفنا وحكما لهم فلم لا يكون كذلك في بعض افعالنا وان قلت انه ليس من شانهم التكليف في الحكم قلنا اذا كان التكليف والحكم
مجرد الرضا وعدمه وهو يتحقق في حقهم فلم ليس من شانهم والتحقيق ان معنى عدم كونهم مكلفين انه سبحانه لم يجعل لافعالهم
حكما اصلا ولو بتقريره لهم ومعنى كوننا مكلفين انه جعل علينا بعض الامور وقرر لنا بعض الاحكام واما انه جعل لنا
في جميع افعالنا احكاما فلا دليل عقليا عليه اصلا وبالجملة فقبل حجية مطلق الظن او بعض الظنون لا دليل قطعيا اصلا
على بقاء الحكم في كل فعل من الافعال ولا على بقاء احكام غير المعلومات فان قلت الاقتصار على المعلومات ورفع اليد
عن غيرها يستلزم الخروج عن دين سيد المرسلين قلت ان كنت من اهل التامل وكان لك قليل تحقيق لم يصدر عنك
مثل ذلك الكلام اما اولا فلاني اقول لم يظهر لي بعد ان لسيد المرسلين في حال كوني بهذه الحالة غير المعلومات
حكما فكيف تقول ان في رفع اليد عن غير المعلومات خروجا عن دينه اثبت لي اولا احكاما ودينا غير المعلومات ثم قل هذا
الكلام واما ثانيا فلانه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة غير محصور ولا يعد ولا يحصى وكلما قاله
كل مجتهد في كل واقعة اتى به بخصوصها او كان حكمه واحدا فان كان كل هذه الاقوال المختلفة في كل واقعة يقينا
حكمه ودينه بخصوصه فلا يكون غير معلوم كان الكل حكمه فخذ بكل ما تريد منها ولا ضرورة للعمل بالظن وان كان حكمه
في كل واقعة واحدا ففي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه بل جميع المجتهدين الا واحدا منهم يكون خارجا
عن دينه واذا خرج كل هؤلاء ولم يلزم نقص فينا عليهم ايضا بل يحتمل خروج الجميع بل مظنون كل ان مجتهدا الكل خارج
عن نفسه فلا يلزم من ذلك نقص واما ثالثا فلان من يقتصر على المعلومات لا اغلب ان في غير المعلومات ايضا يعمل باحد الاقوال
المختلفة من باب الاتفاق مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من بول الرضيع وهذا يوافق قول من يقول بطهارته ويتوضا من
الماء الغصبي وهو يطابق قول من يجوز الوضوء به ويرتمس في الماء في الصوم الواجب هو يوافق قول من لا يحرمه
وهكذا فالاغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد فلم يخرج من الدين نعم غاية الامر ان هذا المجتهد عمل به من جهة ظن
انه حكم الله وهذا المقتصر من باب الاتفاق وعدم الحكم ومجرد ذلك لا يوجب الخروج عن الدين والدخول فيه
والا لزم خروج جميع المجتهدين من الدين لانهم اتوا به من جهة الظن بحكم الله واصحاب الائمة اتوا به من جهة العلم
به واما رابعا فلان اس الدين وما به قوامه وشيد عظامه فهو معلوم وليت شعري لم يخرج من الدين من اقتصر
على المعلومات انظر الى انه لو صام احد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات فامسك من طلوع الفجر الى
استتار القرص من الاكل والشرب بالطريق المتعارف والانزال والجماع عمدا والبقاء على الجنابة الى غير ذلك مما
اجمع عليه ولم يعتن بما اختلف فيه فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الساتر
للعورة المجمع عليهما والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستهما وستر عورته القطعية وتوجه الى القبلة بعد الوضوء
المشتمل على الغسلتين والمسحين والتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم والطمانينة والذكر
الواجب لم يكن خارجا عن الدين لاجل الصلوة لو لم يقرر حكما لبعض ما اختلف فيه لاجل عدم ثبوت حكم فيه فان
قيل المراد الخروج عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء قلنا هل المراد العلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحا

زايدا عما فتح له او غيرهم ممن يثبت عندهم حجية ظن مخصوص او الذين لم يكونوا كذلك فان كان المراد الاول فما الضرر في خروج من لم
يفتح له ذلك الباب ولم يثبت له حجية ظن كما ان العامل بالظن خرج عن سيرة اصحاب الائمة لسد باب العلم وقول الا
ضرورية وان كان الثاني فلا نسلم لزوم الخروج عن سيرتهم مضافا الى اني لا ادري انه من اين علم وجه فساد خروج
شخص عن سيرة طائفة يخالف حاله مع حالهم الا ترى ان الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن ادريس وابن
زهرة وغيرهم صرحوا بانه لو اختلف العلماء في مسئلة او مسائل على اقوال ولم يعلم الحق منها ولم يكن دليل على
التعيين يجب الحكم بالتخيير مع انه خارج عن سيرة الجميع لا محالة وبالجملة لا دليل مطلقا على بقاء التكليف غير المعلومات
لمن لم يثبت بعد عنده حجية ظن بل تحقيق المقام ان بعد بلوغ الانسان حد البلوغ والتكليف واطلاعه على
مجيء رسول واتيانه باحكام والعلم بتكاليف واحكام يجب عليه بحكم العقل الصريح الفحص والتفتيش عن هذه
الاحكام فما حصل له العلم به امتثله وعمل به وان علم او ظن بل لو جوز ان للرسول احكاما غير ما علمه فان
تمكن من الوصول الى خلفاء الشارع يجب عليه السؤال عنه والا فيفحص ويبذل جهده في التفتيش عما يوصله
الى احكامه وامر باتباعه في الاحكام فان علم ان الامر الفلاني المفيد للظن يجب اتباعه وامر الشارع باخذ
الاحكام منه يتبعه والا فيقتصر على معلوماته واما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش فهو العقل
الصريح والاجماع القطعي من الامة مع اتحاد الحال بل من اهل جميع الملل والاديان والايات المتكاثرة
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولولا نفر من كل فرقة طائفة طلب العلم فريضة اطلبوا العلم
الى غير ذلك فان قيل صرح العلماء ويحكم الوجدان ايضا بان من تكثر الاخبار الاحاد في واقعة وان لم يكن الجميع
بمضمون واحد يحصل العلم الاجمالي بالواقعة اي يعلم القدر المشترك ولا شك ان كل من نظر في هذه الاخبار
المضبوطة في الكتب واقوال العلماء يقطع بان للشارع احكاما غير المعلومات وليست احكامه مقصورة على
المعلومات قلنا نعم كذلك وهذا صحيح مطابق للواقع وانظر ان ماذا نمنعه هو صدور الحكم في كل واقعة وبقاءه
اما انه يعلم من ملاحظة الاخبار واقوال العلماء صدور احكام من الشارع غير ما علم ضرورة او اجماعا فلا
شك فيه ولكن الكلام في بقائها للذين لا علم لهم بخصوصياتها يعني ان هذه الاحكام هل كانت لكل احد
او كان فيها تخصيص والتحقيق انه اذا قال الشارع بول الحمار نجس ويجب الاجتناب عنه فهل المراد ان هذا الاجتناب
واجب على كل احد سواء اطلع بعد الفحص على هذا الكلام ام لا ام يختص بمن اطلع عليه ولو بشرط الفحص فان قلت بالعام
فلا ريب انه تكليف بما لا يعلم وهو ما لا يطاق وخلاف الايات والاخبار المتكثرة بل الاجماع القطعي بل الضرورة
الدينية اذ بديهي انه ليس كذلك وظاهر ان الحكم لم يكن غير واحد ومع ذلك فكل مجتهد مكلف بفهمه وان فهم مجتهد
عدم نجاسته لا يجب عليه الاجتناب فيعلم ان الحكم لا عموم له بل هو مختص بالعالم بذلك الحكم فلا يكون باقيا لغير
العالم بعد الفحص فان قلت المسلم خروج غير العالم وغير الظان وانه ليس حكما لهما واما الظان فخروجه غير معلوم
فالمسلم انه قال يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل احد سوى من لم يعلم ولم يظن بعد الفحص هذا الحكم قلنا

نعم هذا انما يفيد اذا اسلم فى صورة ظنك بنجاسة بول الحمار حتى يشمل الظان ايضا نحن نقول ما الدليل على ان
الشارع قال ذلك حتى خرج عنه غير العالم وغير الظان وبقى هذان لعله لم يقل ان بول الحمار نجس فلم اجتناب
الظان واما الامر الثاني من الامرين الذين يتوقف تمامية الصغرى عليهما فهو انسداد باب العلم بالاحكام فان
تلك المقدمة ايضا محل بحث و نظر فان اراد بانسداد باب العلم انسداد باب مطلق حتى الحاصل بواسطة
الظن المعلوم حجيته فهو ممنوع والتفصيل انه لا شك ان الظن بل مطلق الامارة المنتهى الى العلم علم ايضا فانه كما انه
اذا قال الرسول مثلا حكم الواقعة الفلانية كذا يحصل لنا العلم به فكذا اذا قال حكمها ما دل عليه خبر الواحد
واعمل فيها بما دل عليه يحصل لنا العلم ايضا بحكمها في حقنا ايضا بعد دلالة الخبر فبعد وجود ظن او امارة
ثابت حجيته بل مع احتماله وتجويزه دعوى انسداد باب العلم غلط ونحن لا نسلم فقد الظن الكذائى او الامارة الكذائية
بل نقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية كما بيناه فى كتبنا كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام ومفتاح الاحكام و
اساس الاحكام وغيرها ومن ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل ثم نقول على كبراه اما اولا فعلى سبيل
الاجمال ونقول تماميتها موقوفة على تفرع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف وسد باب العلم وهو ممنوع و
ما الدليل على ان عند بقاء التكليف وسد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن الا ترى ان القاضي مكلف بالحكم بين
المترافعين عنده ولا سبيل له الى العلم بالواقع ولم يكلف بالعمل بمطلق الظن بل امر بالرجوع الى العدلين وفي بعض
المواضع الى اربعة عدول وفي آخر الى اليمين وهكذا الا ترى انه لم يكلف بالعمل بالظن بموت مفقود الخبر الا ترى ان جمعا
من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل باخبار الآحاد تعبدا الا ترى ان جمعا غفيرا منهم يرجعون الى
الاحتياط عند عدم الدليل وهكذا على انى اسئلك و اقول لك ايها العالم العامل بالظن ما تقول فى حق مجتهد اتفق فى
موضع لم يتيسر له كتابه لا سبيل له الى تحصيل الظن مطلقا او في الاغلب بقى في ذلك الموضع مدة مديدة او في تمام عمره
فهل يسقط تكليفه عن غير المعلومات ام لا فان قلت بالسقوط قلنا اى مفسدة يترتب على السقوط في حق المتمكن من الظن
ولا يترتب في حق ذلك مع ان الباعث على عدم السقوط عند قبل علمه بحجية الظن وسقط عن ذلك وان قلت بعدم السقوط
بل يجب عليه العمل بالتخيير او الاحتياط او الاصل او غيرها قلنا لم لا يكون هذا الشخص المتمكن من الظن كذلك ايضا وما
المفسدة التي يترتب على هذا ولا يترتب في حق ذلك لا اقول يعمل بواحد من هذه الطرق البتة حتى تقول ما الدليل
على وجوب عمله به بل اقول لم يجب عليه العمل بالظن دون احد هذه الامور وما الضرر في العمل به مع ان هذه الامور مع
الظن في احتمال جواز العمل في مرتبة واحدة بل نجرى الكلام في حق جميع المجتهدين فانه لا يلزم حصول الظن في كل واقعة
البتة فنقول ما تقول في مسئلة سد فيها باب الظن ايضا والمجتهد مكلف فيها باى شيء لم لا يجوز ان يكون هو تكليفه
في صورة انفتاح باب الظن ايضا واما ثانيا فعلى سبيل التفصيل ونقول اذا كانت الاحكام باقية وسد باب العلم
فتفرع وجوب العمل بمطلق الظن عليه يتوقف على انتفاء احتمال آخر مع ان ههنا احتمالات أخر ايضا لا يتفرع وجوب
العمل بمطلق الظن ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات الاول العمل بالاصل الثاني بالاحتياط الثالث بالتخيير الرابع

بالتوقف الخامس بامارة تعبدا من غير ملاحظة افادتها الظن الا كما فى احكام القضاة ونحوها السادس العمل بالظن
المخصوص وقد يظهر من فحاوى عبارات بعض مشايخنا طاب ثراه فى كتابه الذى صنفه فى الاصول كان من القائلين
بالعمل بالظن تفطنه ببعض هذه الاحتمالات وكونه فى مقام ابطالها وانا اذكر مع كلما يحتمل ان يتوقف فى ابطال البواقي
وابين الحال فيه فيقال لابطال الاول وهو بناء العمل على الاصل فى غير المعلومات انه لا دليل قطعى على اعتبار الاصل
مطلقا فيما كان الظن على خلاف الاصل مع انه غير ممكن فى كثير من الوقايع لثبوت التكليف وكلية المكلف به او احتماله
كيف مع انه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء بل لا يجوزونه لو كان الحكم مظنونا بالظنون الخاصة على ان الاقتصار
عليه يوجب الخروج عن الدين والانحراف عن طريقة الكل ونالف من اخو الجواب اما اولا فكان من عمدة انحصار
الدليل القطعى فى الشرعيات عزلت العقل القاطع عن الحاكمة ونسيت القبح والحسن العقليين وغفلت عن انه
اذا كان كلف من ابن شيث بقاء التكاليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم جواز الترجيح بلا مرجح الذى
هو احد مقدمات هذا الدليل كما يأتي ووجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم ونحو ذلك وان لم يعزل العقل بالمرة فكيف
تقول لا دليل قطعى على اعتبار الاصل او كان الظن على خلافه فيما اذا لم يكن دليل قطعى على حجية الظن
وهل يكون دليل قطعى اتم واحسن من انا لو فرضنا انفسنا وائمة عند الله سبحانه فى يوم الحشر وسئل عنا
انكم لم عملتم باصل البراءة وما حكمتم باشتغال الذمة فيجب بانا بذلنا جهدنا وسعينا غاية السعى لم يحصل لنا العلم
باشتغال ذمتنا وان حصل لنا الظن معينا وبذلنا جهدنا فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن وكونه دليلا
وحجة لنا وكنا عالمين فى حقنا انك لا تكلف بما لا يعلم ولا بشيء لم تنصب عليه دليلا ومنها العمل بالظنون هذا
مضافا الى ما وصل الينا من كتابك الكريم والاخبار المنسوبة الى حججك من ذم العمل بالظن والنهى عن التدين بما لا
يعلم وعدم اشتغال الذمة فى صورة عدم العلم فلهذا عملنا بالاصل فما يقول الله سبحانه لنا وهل يجوز عليه
مؤاخذتنا وعذابنا لاجل ذلك حاشا وكلا واما لو قال لك ايها الرجل لم اتبعت ظنك وجعلت دينى تابعا لظنك
بل جعلت ظنك لك نبيا واماما من دون حجة وبرهان مع انى لم اكلف بمتابعة نبى او امام الا مع معجزة او كرامة وبراهين
ساطعة وانت اتبعت ظنك بلا حجة وسبب مع احتمال كونه مخالفا لدينى مع تكثر الاشارات فى كلامى على ذمه فما
جوابك عنه سبحانه فان قلت اجيب بانى ايضا عملت بكلما ظننت انه مطلوبك وتركت كلما ظننت انه مبغوضك وهذا
كان دينى ولا اسلم انه يقبح المؤاخذة ح قلنا فان قال لك كيف لم يحصل لك من الآيات المتكثرة من كتابى والاخبار المتعددة
المتجاوزة عن المائة فى كلام حججى ومن تصريح جماعة بالاجماع على حرمة العمل بالظن او بغير العلم ظن بعدم جواز متابعة
الظن وحصل لك الظن بحكمى من الحاق الشيء بالاغلب وكون التأسيس اولى من التأكيد او فتوى واحد مع عدم ظهور
خلاف او اجماع منقول واحد من الذى يدعى الاجماع على المتضادين كثيرا لا ادرى ما يكون جوابك مسلما انه
يقبل منك ولا يؤاخذك ولكن يكون مساويا فى ذلك مع العامل بالاصل كما مر وعدم المؤاخذة ليس دليلا
على تعيين العمل ووجوب الانحصار وكذا لو عمل احد بالاحتياط لا يؤاخذ منه ولو كان عدم المؤاخذة دليلا

على التعيين لزم وجوب العمل بالظن قبل البعثة ايضا وهو خلاف الضرورة ثم نرجع الى ابتداء الكلام ونقول سلّمنا ان العقل معزول وحكمه غير مقبول فنقول ليت هذه الآيات والاخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة ذمة من لم يعلم التكليف بعد الفحص مفيدة لحجية الاصل بعد الفحص وان لم يفد جميع هذه القطع بالقدر المشترك فاني واثقة تكون متواترة معنوية بالتأمل في نفسك هل وقع يخاتم وسمتم التي تعلمها وعد الآيات والاخبار المصرحة ببراءة ذمة غير العالم بعد الفحص وانظر ايهما اكثر فانظر هل يوجد لها معارض دال على ان مع الظن بالخلاف يحصل الشغل سلمنا عدم حصول العلم من جميع ذلك فنقول الا يكفي الاجماع القطعي ولا شك ان العمل بالاصل عند عدم الدليل مجمع عليه فان قلت لا نسلّم الاجماع في صورة الظن بالخلاف قلنا مع ثبوت حجية هذا الظن على العامل او مطلقا ان اردت الاول فهو كذلك لكن المفروض عدم ثبوت حجية الظن بعد وان اردت الثاني فنساده ظاهر اذ لا شك انه لو وجد في مقام ظن لم يثبت بعد حجيته لا يعتنى به احد من العلماء ويعمل بالاصل الا ترى ان من لا يقول بحجية الاجماع المنقول او الشهرة لو وجد احدهما في مورد يعمل بالاصل فالعمل بالاصل ولو مع وجود الظن على خلافه لمن لم يثبت عنده حجية هذا الظن اجماعي و اما ثانيا فهو انا سلّمنا انه لا دليل قطعي على اعتبار الاصل ولكن كنت في مقام ابطال العمل به وهو يستدعي الدليل القطعي على عدم اعتباره وعدم الدليل على الاعتبار لك غير مفيد والخصم يقول بجواز العمل بالاصل ويكفيه الاحتمال وعليك اثبات عدم الجواز ولو لم يكن على الاصل دليل قطعي يكون كالظن اذ بعد بقاء التكليف وسد باب العلم يكون هناك سبيلان الاصل والظن وكلاهما متساويان في عدم الدليل فلم يرجح الظن وما الدليل على تعيين الظن او وفاء الاصل واما ما ذكره من عدم امكان العمل بالاصل في كثير من الوقايع لثبوت التكليف كلية او اجمال المكلف به ففيه انه ليت شعري لم لا يمكن العمل بالاصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكلية وفي الضروريه واما في مقام الاجمال فالخلاف في انه بعد اجمال المكلف به هل يسقط التكليف ام لا معروف والدليل على البقاء ليس الا لمنا فلا وجه للحكم القطعي بثبوت التكليف فيه مع ان عدم امكان العمل مع ثبوت التكليف فيه تم اذ لو كان له قدر مشترك يعمل في الزايد عنه بالاصل و الا يعمل بالاصل في غير الواجب كما في الاواني المشتبهة واما ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجا عن طريقة الكل وانحرافا عن سيرة العلماء فقد عرفت جوابه وملخصه ان هذه العلماء قد اثبتوا حجية ظنون مخصوصة فحالهم غير حالنا ومع ذلك فالمناقشة في اتحاد السيرة ومن اختلافها وليت شعري لم لا يضر خروج العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة التي هي سيرة الائمة قطعا لاجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم وانسداده ويضر الخروج عن سيرة العلماء لاجل اختلاف الحال من ثبوت حجية الظن المخصوص وعدمه مع ان العمل بالاصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجية الظن من سيرة العلماء فان طريقة السيد وتابعيه جميعا العمل بالاصل في غير المعلومات وان اختلف معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة والنقصان وهذا لا يوجب الفساد اذ لا شك ان عمل المجتهدين جميعا بالاصل ليس على السواء فان كثيرا من الادلة يكون حجة لطايفة دون اخرى و عمل الاخر في مورده بالاصل واما غير السيدة لكل متفقون قطعا على ان في كل مورد لم يكن علم ولم يثبت حجية ظن فيه على شخص يلزم عليه العمل فيه بالاصل فقبل اثبات حجية الظن ترك الاصل

خروج عن سيرة العلماء مع انه كما اشرنا اليه العمل بمطلق الظن خروج عن سيرتهم واما ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجا عن الدين فقد عرفت جوابه ايضا مع انه يحتمل ان يكون الحكم في غير المعلومات مطابقا لحكم الدين كالظنونات ولا شك ايضا محتمل ان يكون مخالفا لحكم الدين والا يكون مقطوعات فما يفعله العامل بالاصل يساوي ما يفعله العامل بالظن في احتمال المطابقة والمخالفة فكيف يكون احدهما خروجا عن الدين والاخر دخولا فيه نعم الفرق الذي بينهما هو ان العامل بالظن يظن المطابقة ولا ادري لم صار مجرد ظن هذا المسكين سببا لخروج من يفعل غيره عن الدين فان قيل ان العمل بالاصل في كل مورد مورد وان لم يكن خروجا عن الدين ولكن الجميع غير ما قرره الشارع يقينا قلنا لا نسلّم ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذي لا دليل له على ان مثله يرد على العامل بالظن ايضا اذ في كل مورد مورد وان احتمل المطابقة ولكنه نعلم يقينا انه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقا لقول الامام ولم يجر العادة عليه سيما انه كثيرا ما يبدل رايه في مسائل كثيرة ولم يكن كل مظنونه في وقت مطابقا ولا يرد عليه نقض ثم انه هنا الابطال الثاني اي الاحتياط انه لا دليل قطعيا على وجوبه بل ما يدل عليه لا يفيد سوى الظن وهو في المقام غير مفيد مع انه لا يمكن في الاغلب كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة او بين شرطية شيء وشرطية عدمه بل في دوران الامر بين الاستحباب وعدمه لاجل تفاوت النية مع منافاته لما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد مع ان الاحتياط انما يتحقق اذا اتى بما يحصل به القطع بالواقع من جميع الجهات ولا ريب انه في العبادات المركبة لا يحصل الا اذا اتى بجميع المحتملات ولا شك انه يستلزم العسر والحرج والقول بوجوبه الى ان يؤدي اليهما وعدمه بعده يخرج الامور التدريجية واما ما شأن المجتهد في الاجتهاد والعمل فليس من هذا القبيل لاجماع جملة منها اني بل لا يمكن خلو المكلف في ان من تكاليف كثيرة لا انه في الان الاول مكلف بشيء وفي الثاني باخر حتى يحتاط الى ان يؤدي الى العسر مع ان حد العسر والحرج ليس مما يعلمه كل احد حتى يعتبر الحوالة عليه في جميع الاحكام وان الاصح في قليل من الوقايع وبالجملة ايجاب الله سبحانه الاحتياط اما تكليف بالمحال او ايقاع في العسر والحرج نعم لا اشكال في حسنه وامكانه بقدر الامكان هذا كله مضافا الى اجماع العلماء على عدم تعيين الاحتياط فيما يحصل الظن به اقول الجواب اما عن ان الاحتياط لا دليل قطعيا له فبانه مسلم ولكن الخصم لا يحتاج الى دليل قطعي بل يكفيه الاحتمال ولا ادري ان اي دليل قطعي على العمل بالظن مع انه سلم واعترف بوجود الدليل الظني عليه وهو كاف للخصم لانه يقول بعد بقاء التكليف وانسداد باب العلم انما يجب العمل بالظن او الاحتياط وعلى التقديرين يثبت المطلوب اما على الثاني فواضح واما على الاول فلظنية وجوب الاحتياط فهو وجوب الاحتياط على الظن ايضا واما عن قوله بان الاحتياط غير ممكن غالبا فمع ان قيد الغالب غلط اذ الموارد الغير الممكنة فيها الاحتياط نادرة جدا فبانه لا ادري ما ضرر عدم الامكان في بعض الموارد فان العمل بالظن ايضا لا يتيسر في كثير من الموارد اما لاجل عدم حصول الظن او لحصول ظن لا يجوز العمل به اجماعا كالظن القياسي ونحوه فما تفعل انت في مثل تلك الموارد للخصم ان يقول اني افعل في موارد عدم امكان الاحتياط والملخص انه كما ان بناءك في العمل بالظن مقيد بحال الوجود والامكان كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط واما عما قال من انه مناف لما اشتهر من وجوب الاجتهاد او التقليد

فبانه مناقض مع ما صرح به اخيرا من تطبيقه استحباب الاحتياط بقدر الامكان مع ان ما قال انه مشهور ليس كذلك بل المشهور
ان الناس ثلثة اصناف مجتهد ومقلد ومحتاط واما عن ساير ما ذكره من لزوم العسر والحرج اما اولا فبانه قد اعترف
باستحباب الاحتياط ورجحانه بقدر الامكان والاجماع منعقد بوجوب كل راجح بالنذر وشبهه فلو نذر واحد
الاحتياط فما نقول في حقه فنحن ايضا نقول بمثله في حق المجتهد فان قلت لا ينعقد ذلك النذر لمخالفته الاجماع وان
قلت ينعقد ويجب الاحتياط ولا ضرر فيه فقل مثله في حق المجتهد واذا وجب عليه الى موضع معين فاوجبه
ايضا في حق المجتهد ويعمل في الباقي بمثل موارد عدم امكان الاحتياط هذا مع ان جمعا كثيرا من العلماء اوجبوا الاحتياط
فيما لا نص فيه ولا يرد عليهم نقض فرض مثله ما لا يعلم حكمه واما ثانيا فبان العسر والحرج ان بلغا حد التكليف بما لا
يطاق فلا شك في سقوط التكليف معه كما ان العمل بالظن ايضا كذلك في مثل ذلك المورد معين لكل احد واذا بلغ حد عدم
الامكان يسقط العمل بالاحتياط وان لم يبلغا هذا الحد لا دليل على انتفائهما الا بعض العمومات الظنية المخصصة بالف
تخصيصات فغايته لزومهما وما الضرر فيه فكما ان تخصص عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم
فخصص هذه العمومات بها وما الذي يجوز التخصيص الاول دون ذلك فضع راسك على دكتك ما عن ولا خفاء ان
نفي العسر والحرج ثم العمومات الناهية عن العمل بالظن وانظر ايهما اكثر واصرح فكيف يوجب الاول رفع الاحتياط
ولا يوجب الثانية دفع العمل بالظن ولم يجوز تخصيص الثانية دون الاولى فان قلت انتفاء العسر والحرج اجماعي قلنا
لا نم حتى في صورة بقاء شغل الذمة وانسداد طريق اليقين مع ان في تعيين معنى العسر والحرج وحدهما الف كلام
ومنهم من خصصهما بما لا يطاق ومنهم من خصصهما بغير التكليفات ومنهم من قال باجمالهما وسقوط الاستدلال
بهما والتمسك بمثل ذلك المقام من الغرائب والعجائب واما ثالثا فبان من الامور المقطوع بها بالاجماع وباعتراف
الخصم استحباب الاحتياط فهذا الذي يقول الكل باستحبابه لا يمكن ان يكون واجبا وما الضرر فيه وليت شعري
ان ما السبب في ان استحبابه جائز بل واقع ووجوبه ممتنع فان قلت لزوم العسر والحرج انما هو على الوجوب دون الاستحباب
قلنا لا شك ان بعض الامور في نفسه معسور سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا كتحمل الوجع الشديد والصعود
من الجبل الرفيع والثابت من الادلة ان الله لا يريد العسر ولا شك ان المستحب مراده سبحانه فلو ندب المعسور لاراده
والمخلص ان ما يدل على نفي العسر والحرج بنفيه في الواجبات والمستحبات فما يجاب في الجمع عليه في المدلول عليه بالعقل والنقل
من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقا يجاب به بعينه في القول بتعينه ووجوبه بقدر الامكان واما رابعا فلانا نقول ان
امثال هذه الاشكالات لو وردت فانما يرد لو اوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد ولا
وليت شعري ما الضرورة في ذلك بل نقول ان كل مسئلة مسئلة يرد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها فان وجد دليل
علمي فهو والا فان امكن فيه الاحتياط او بدون عسر عمل به والا فيعمل بالظن مثلا او نقول ان لم يوجد دليل علمي
فان امكن الاحتياط ولم يوجد ظن يعمل بالاحتياط وان كان الامر بالعكس يعمل بالظن مثلا وان وجد الامران يجوز ورجح
العمل لكل منهما واي دليل على تعيين الظن فاذا ورد عليه مسئلة غسل مخرج البول ولا دليل علميا فيها يفتي بوجوب

للمرتين اعني لو لا يفتي بذلك فيجب الافتاء بمقتضى ظنه مثلا وهكذا في جميع المسائل وما الضرر فيه وما الدليل على فساده
ولم يجب ابتداء القاعدة اولا اقول لو عرض على المنصف انه وردت على مسئلة وانا مردد فيها بين الحكم بالاحتياط
الذي قال الجميع بوجوبه الباقون برجحانه والاخبار متطابقة على رجحانه وبين الحكم بالمظنون الذي قال اكثر نادر
بحرمته والايات والاخبار متطابقة على النهي عنه لا بد من العمل باحدهما يحكم بتعين الاحتياط واما قوله مضافا
الى اجماع العلماء فهو مما غايته ومن اين علم ذلك الاجماع مع اسناد الاكثير من القدماء كالسيد والشيخ وابن زهرة
بوجوب بعض الامور او حرمته بالاحتياط وهنا الابطال الثالث وهو التخيير في كل ما يحتمل ان يكون حكم الله سبحانه
من الاقوال المختلف فيها في غير المعلومات من الوقايع ان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على بطلانه
وذهب الكل الى تعيين المدرك وان اختلفوا فيه والتخيير الذي قالوا به انما هو في تعارض الامارات وتميز بل هو موجب
للهرج والمرج ولو لم يسلم ذلك الاجماع لم يثبت اجماع في مسئلة فرعية اصلا والجواب لا افهم المراد من انعقاد
الاجماع على بطلان التخيير في الوقايع التي لا يعلم حكمها وحجية الدليل الظني لم يثبت بعد فان كان مراده ان الفقهاء
صرحوا ببطلان التخيير وهل تتبع كل الفقهاء حتى لحظها بغير قوله وادنى عبارة فيه يقول التخيير في المسائل الغير
العلمية وغير المظنونة بظن غير ثابت الحجية فهو باطل ان الاكثر صرحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة وان كان مراده ان الفقهاء
لم يقولوا بالتخيير بل كل احد اختار قولا معينا فان اراد في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح علمي او ظني
ثابت الحجية لاحد الاقوال فهو غلط واضح ورب مسائل كثيرة قالوا فيها بالتخيير لعدم الترجيح وان اراد اكثر المسائل
فهو مسلم ولكنه لوجود دليل ثابت الحجية لهم فليس حال من ليس له هذا الدليل كحالهم فعدم قولهم بالتخيير لا يكون اجماعا
على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم والملخص انه ان اردت الاجماع على بطلان التخيير في حقهم فهو مسلم وان اردت
في حقنا فهو ممنوع وعدم قول احد منهم بالتخيير غير ضائر لنا الا ترى ان الامام حكم بالتخيير في حق من تعارض له الادلة
مع ان حكم المعصوم للمشافهين كان واحدا من المدلولات الا ترى ان السيد في الذريعة والشيخ في العدة وجماعة
صرحوا بانه لو اجمعت الامة في مسئلة على قولين او اكثر ولا نعلم ان الحق اي منهما يجب ان يحكم بالتخيير مع انه لا شك
ان قول جميع الامة في هذه المسئلة غير التخيير بل لنا ان ندعي الاجماع على انه ان علمنا ثبوت التكليف في مسئلة ولم
نعلم حكمها ولا نظن بظن ثابت الحجية فحكمنا اما العمل بالاصل او التخيير ومن عجائب الاحوال انه يقول انه ليست حجية الاجماع
الا لكشفه عن قول المعصوم ونعلم قطعا عند تعارض الامارتين الشرعيتين ان قول المعصوم ليس الا واحد منها معين دون
التخيير ومع ذلك حكم المعصوم في حق من لا يترجح احدهما عنده بالتخيير فلم لم يجز التخيير في ساير الوقايع التي لا يفهم حكمها او
ان لم يقل به فيها غيره من العلماء واعجب منه واغرب انه يقول ان القول بالتخيير موجب للهرج والمرج ايها المسكين لو
كان في عصر مجتهدون متعددون اختار كل منهم في هذه الوقايع قولا اليس العوام مخيرين في اختيار كل من هذه الاقوال
بل على القول بجواز تقليد الاموات اليس الكل في كل هذه الوقايع مخيرين في الاخذ بما اراد من هذه الاقوال المختلفة
لا سيما على القول بجواز الرجوع عن التقليد فكيف لا يلزم هرج ومرج ولو قلنا بهذا التخيير بعينه لعدم ثبوت حجية

ودليل يعينه بلزوم الحرج والمرج مع انه لا ضرر في ان يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة وما اختاره من الاحتمالات يفتي به لسائر
الناس واعجب من ذلك ايضا واغرب انه قال لو لم يثبت اجماع في مسئلة فانه لا كلام لاحد هنا في ثبوت الاجماع ولكن نقول
انه يثبت تارة بالاجماع ان الامام حكم بهذا الحكم المعين ويكون الاجماع ح دليلا على هذا الحكم المعين واخرى ان الامام
حكم باحد هذين الحكمين معينا ولكن لا يعلم بعينه وفائدة الاجماع ح انه لا يمكن التجاوز عن هذين الحكمين ويحدث قول لا
ثالث ولكن لا يلزم ان يؤخذ باحد الحكمين معينا البتة ولذا ترى بناء الفقهاء في مثل هذا المورد على التخيير بل فائدة الامام
بنفسه لنا في مثله التخيير مع انه كان حكمه معينا فان قلت انه لا زم تعيين حكم الامام عدم التخيير فيه واجماع على حكم معين هو
عدم التخيير قلنا لو كان كذلك يلزم تناقض حكم الامام بالتخيير عند تعارض الامارتين واختلاف المحدثين لانه قال احدهما
معينا لا زم للحكم بعدم التخيير وهو يناقض التخيير فيلزم بطلان التخيير مط الا فيما كان الامام فيه مخيرا ايضا وهو
خلاف الجميع عليه وحل ذلك انه لا زم تعيين الحكم عند منشأ عدم التخيير له لا مط فلا زم تعيين الحكم عند الامام عدم تخييره لا
عدم تخيير من لم يتعين له الحكم وبطلان الابطال الرابع وهو التوقف انه اما يكون في العمل او في الافتاء واما الاول فلا معنى له من
حيث هو لعدم خلو المكلف من حيث الفعل او الترك ولا ريب في بطلانه من حيث انه مقرر من الشارع لان كل مكلف لا بد
له من بناء عمله في كل واقعة على حكم واما الثاني فلا مفر منه في الافتاء بالحكم العلمي الواقعي ولا شك في بطلانه في الحكم
الظني الواقعي والعلمي الظاهري لانه يرجع الى نفي وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج ومخالفة
للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد فان قلت توقف الاصحاب في كثير من المسائل قلنا
توقفهم انما هو في الحكم الواقعي بمعنى عدم العلم به او الظن والعمل والافتاء فيه انما هو على حسب الاصول الكلية ح
اما اولا فنمنع بطلان التوقف في العمل من حيث ان العمل مقرر من الشارع وكون كل احد مكلفا ببناء عمله في كل واقعة على
حكم كلام سخيف لانه لا ادري ان في جميع الامور المرددة بين المستحب والمباح لو لم يرجع احد الى دليل ولم يبن عمله على
احد الطرفين وكان متوقفا في حكم الشارع فاي اثم عليه واي مؤاخذة عليه ومن قال انه مكلف البتة ان يبني عمله على
احد الطرفين وكذلك جميع الامور المرددة بين المكروه والمباح والمستحب والمكروه بل في جميع الامور المرددة بين الحرام
والواجب وما اذا لم يكن واحد من هذه الاحكام لو توقف في الحكم ولكن يتركه لا من جهة انه حكم الشارع بل للرجحان العقلي اي ذهب صدد
منه ولم يجب عليه البناء على الحكم المعين ولو كلف كل احد بذلك لزم فسق جميع الفقهاء الالباب في كونهم تاركين
للواجب اذ ليس احد منهم لم يتوقف في مسائل عديدة والعذر الذي ذكره لتوقفهم والمعنى الذي فسره لا معنى له
كما لا يخفى واما ثانيا فنمنع بطلان التوقف في الافتاء في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري وبطلان نفي وجوب الافتاء
ممنوع وما الدليل على وجوب الافتاء في كل واقعة على كل مجتهد ومن اين يثبت الاجماع عليه وما ترى من عدم توقفهم
فانما هو لثبوت حجية دليل ظني لهم او وجود دليل علمي وما يقولون من ان الاجتهاد واجب اما عينا او كفاية فهو امر
آخر لا دخل له بتلك المقدمة اذ لا شك من لزوم وجود مجتهد يميز بين المعلومات النظرية وغير المعلومات ويفحص
في المعلومات ويتفحص ويبذل الجهد في غيرها في انه هل يوجد ظن مخصوص او مطلق الظن او امارة ثابت الحجية او لا

ذلك الاجماع من
لم يثبت

فان كان يفتي بمقتضاه فان لزوم الافتاء في المعلومات ولزوم الفحص في غيرها من البديهيات وتلك المرحلة غير وجوب
وجود شخص يفتي في جميع الوقايع واما ما قال من انه لولا ذلك الشخص لزم الهرج والمرج ليت شعري انه لو لم يفت احد في
المستحبات والمكروهات وكثير من العبادات ومتعلقاتها وتوقفوا فيها اي لزوم ذلك ان قلت نفرض الكلام في الامور
الواجبة وينتظم بعدم التوسل قلنا الانتقال بالاجماع المركب في امثال هذه المقامات كتشبث الغريق
بالحشيش لنرد له مقام تشخيص قول المعصوم بامثال تلك المزخرفات مع ان خصمك لا يرد دليلك بالاحتمالات المفروضة
خاصة بل يجوز التركيب وعليك ابطاله فنقول بعد انسداد باب العلم ما الضرر في التوقف في مقام لم يثبت
فيه وجوب الافتاء والعمل بالظن او التخيير او غيرهما فان مقام ثبت فيه فلا يثبت وجوب العمل بالظن على الاطلاق واما
ما حمل عليه توقف الاصحاب في كثير من المسائل فكلام لا محصل له اذ من لم يعلم الواقع بخصوصه ولم يظن فمع ذلك
الحال اما فرد الشارع له حكما واقعيا ام لا فان لم يفرد فهو اعتراف بانتفاء الحكم والعمل والافتاء فيه بحسب الاصول
الكلية غلط وان فرد وهو الذي يستنبط من الاصول الكلية فلا يكون ذلك الشخص متوقفا في حكمه فلم يقول انا
متوقف ان قلت انه مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص واقع المورد قلنا فيلزم ان يتلقى بالتوقف في جميع الموارد
التي تعارض فيها الادلة ولا مرجح اذ ليس له ظن بواقعه مخصوصة ويحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية
للجاهل بالواقع مع انهم ينسبون التوقف في هذا المقام الى الاخباريين ويردون عليه وكذلك كثير من مواضع جريان
الاصل من المواضع التي لا علم بواقعها ولا الظن ويحكمون بالاصل ولا يظهرون التوقف وبطال الابطال الخامس
اي العمل بالظن المخصوص انه ان اريد من خصوصيته كونه هذا الفرد من الظن وان لم يكن دليل على حجيته فهو ترجيح
بلا مرجح وبطلانه بديهي وان اريد منها خصوصيته من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاؤه ظن كذلك اي معلوم
الحجية والا لم يكن باب العلم منسدا ودعوى معلومية حجية بعض افراد الادلة الشرعية مجازفة ولو ثبت
فلا يثبت حجية شيء يفي بجميع الاحكام المعلوم بقاؤها الجواب بعد مقدمة هي انه لا شك في ان العلم في نفسه
حجة ولا حاجة في حجيته الى دليل ولذلك لا فرق بين انواع العلوم في الحجية ولا مخالف في حجية علم بخلاف الظن
فانه بنفسه ليس بحجة وحجيته موقوفة بوجود دليل عليه وكثير من الظنون ليس بحجة كالظن القياسي والرمالي وظن
القاضي الحاصل من شاهد واحد او من مجرد قول المدعي او من بعض القرائن ولذلك يحتاج المستدل في هذا
المقام الى الدليل ويفرع حجية الظن على بقاء الاحكام وانسداد باب العلم وابطال الاحتمالات الاخر على العنوان
بنظر في ان المتفرع والثابت منها بعد التسليم حجية مطلق الظن او حجية ظن من الظنون اي الظن في الجملة الا شك
ان مدلولها ليس حجية كل ظن او الظن من حيث هو اذ ليس ملازمة عقلية او شرعية او عادية بين هذه المقدمات
وبين العمل بكل ظن او الظن من حيث هو ولاجل ذلك لو فرضنا ان احدا يتشرف بمجلس امام الزمان عج و
يقول له ان الاحكام باقية في زمان غيبتي وينسد باب العلم اليها وكل احتمال غير الظن باطل فما يحكم لنا و
اجاب هو ان اعمل بالظن الفلاني كالخبر الصحيح او الشهرة لا يلزم منه فساد فالثابت من هذه المقدمات على فرض

كيف

التسليم ليس الا حجية ظن من الظنون اى الظن فى الجملة واذ علمت هذه المقدمة نقول فى جواب ما قال اولا انه ليس مراد خصمك انه يجب ان نعمل بظن مخصوص حتى يعترض بان الخصوصية من حيث فردية الظن او ثبوت الحجية لم يراده انه دليلك انما يتم لو ابطلت احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض و اثبت وجوب العمل بكل ظن و المحصل ان مفاد دليلك ليس الا حجية ظن فلم لا نعمل بكل ظن فان قلت حجية الظن فى الجملة من دون تعيين البعض او الكل لا يترتب عليها فائدة اذ لا يمكن العمل بشىء غير معين قلنا غرض خصمك ايضا ان ذلك الدليل لا يترتب عليه فائدة ولا يثبت منه الا حجية الظن فى الجملة وانت محتاج فى تعيين ذلك الظن الى دليل اخر نعم يرد وجه فى انه يجب ترتب الفائدة على ما ثبت من ذلك الدليل الا ترى انه اذا ثبت من الاجماع وجوب العمل بظن و لم يعلم تعيين الجميع عليه لا يعمل بشىء منها وثانيا انا نقول ان للخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية اى يختار ان خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية و يعمل بالظن المظنون الحجية فيختار ان خصوصية الظن من جهة الظن بالحجية ولا نسلم انه لا يلزم ح الترجيح بلا مرجح قيل المراد من الترجيح هنا هو التعيين و التلبس باعتبار ان المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره ولا نسلم ان الترجيح بهذا المعنى يصير الاستدلال فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالا بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن او القول بحجية ظن ما الاول لم يثبت فتعين الثانى فلا يتم هذا الجواب الا على القول بحجية كل ظن ولا يخفى ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشىء وتعيينه ولم يفهم الفرق بينهما ونحن لبيان المطلب نقدم اولا مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهى انه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقول بامتناعه الذاتى كالترجح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه والاخذ به من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر اخر وراء ذلك ولنوضح ذلك بامثلة فنقول اذا ارسل سلطان مثلا عبدا الى بلد وقرر له احكاما وطلبها منه و لم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام ولكن اخبره عادل بانه طلب منه اكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفى احكام اخر واخبر اخر بانه طلب منه بناء دار و مسجد وقنطرة ورباط من دون نفى الغير وثالث بانه طلب منه استكتاب مصحف وكتاب وديوان كذلك ولم يكن له بد من العمل باقوال هؤلاء كلا او بعضا ولكن لم يعلم ان احكامه هل هو ما اخبر به الجميع او واحد او اثنين فان كان الجميع متساوين من جميع الوجوه فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحا بلا مرجح ومورد القبح ولكن لو كان الظن الحاصل من قول احدهم اقوى او ضم معه مكتوب متضمن للاخذ بقوله من السلطان او الوزير من غير ان يفيد العلم ولا ان يكون دليل على حجية ذلك المكتوب فلو اخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجح ولا قبح فيه عقلا ولا عرفا نعم لا يجوز له الحكم بان الواجب اخذه على هو ذلك الا مع حجة عليه ومن هذا القبيل لو حضر طعامان عند احد احدهما الذ من الاخر فلو اكل هذا الشخص الالذ لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكله لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفى مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا يصح له الحكم باللزوم ومن ذلك القبيل ايضا من اراد المسافرة الى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه ولكن سافر بعض احبابه من احدهما فلو اختاره هو ايضا للمسافرة من ذلك الطريق لم يرتكب

ترجيحا بلا مرجح ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسلوك لاحتاج الى دليل وبالجملة جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما فالمرجح غير الدليل والاول يكون فى مقام الميل والعمل والثانى فى مقام التصديق والحكم واذ قد عرفت تلك المقدمة نقول ليس مراد المورد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وان الظن الذى يجب العمل به بعد سد باب العلم بل غرضه ان بعد ما يلزم على المكلف مبالاة التكاليف و انسداد باب العلم العمل بظن فى الجملة ولا يعلم انه اى ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته كان المسافر يسلك السبيل الذى سلكه رفقائه ما الضرورة واى نقص يلزم عليه فان قلت هو ترجيح بلا مرجح نقلنا غلط غلطا ظاهرا وان كان غيره فبينه حتى ننظر فيه ثانيا نقول انه يجب العمل بالظن المظنون الحجية لانه كما انك تقول يجب علينا فى كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب فى تعيينه العمل بالظن ولا يلزم ترجيح بلا مرجح مع ان تعيينك ليس الا بالظن فكذا نقول انه بعد ما وجب علينا العمل بظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا فى تعيين هذا الظن العمل بالظن وكيف لا يلزم فى الاول ترجيح بلا مرجح ويصح الترجيح بالظن ويلزم فى الثانى ولا يصح ولعمرى ان هذا الشىء عجاب وبتقرير اخر نقول ان سد باب العلم وبقاء الاحكام وبطلان ساير الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن واصالة الحجية فبين لنا الملازمة حتى نستفيد منك وان نقول انها موجبة للعمل بالظن فى الجملة ولكنه غير معين لنا فالطريق العلمى فان لم يكن سد باب العلم مستلزما للعمل بالظن فلم اخذته فى اصل دليلك وان كان ففى هذا المقام ايضا كلفنا بالعمل بظن من الظنون وباب العلم به منسد فنعمل فيه ايضا بالظن واحكم بحجية كل ظن كان دليل ظنى على حجيته وهو الاخبار الواردة فى الكتب المعتبرة من اصحابنا التى دلت الشهرة والاجماع المنقول ومفهوم الكتاب ومنطوق الاحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجيتها كما بيناه مفصلا فى شرح تجريد الاصول والمناهج واساس الاحكام ومفتاح الاحكام فان قلت الدليل الظنى على حجية الاخبار لا ينفى حجية ظن اخر قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن اخر اذ بعد ثبوت وجوب العمل بظن مظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجرى دليلك فى ظن اخر ويبقى فى تحت اصالة عدم الحجية ورابعا انه لو فرضنا عدم المرجح فاللازم منه التخيير بين الظنون لا العمل بكل ظن فان قلت يبطل احدها التخيير بين الظنون قلنا لم ينسد باب العلم وحجية الظن المخصوص لاحد ايضا [illegible] مسئلة رجح فيها غير احد الطرفين وسد طريق الترجيح للاحولة وقال فيها بالتخيير ان خشيت انه لو تعارض عندك دليلان فى حكم ولم يتم عندك الترجيح الذى رجح به غيرك فما عملك فيها فهل تتوقف مع انك قلت بوجوب الاتيان كل مسئلة او تعمل فيها باصل لم يعمل فيها غيرك او تعمل فيها بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض فكذا فيما نحن فيه فان قلت العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الهرج والمرج قلت ليت شعرى لماذا يلزم ذلك فان المراد من التخيير بين الظنون ان كل مجتهد يختار للعمل اى ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرهما وكيف اذا اختار كل واحد ظنا لاجل دليل لا يلزم الهرج و المرج واذا اختاره لاجل التخيير يلزم ذلك مع انه لا فرق الا فى باعث الاختيار وتتمة تفصيل الكلام فى ذلك الاحتمال تطلب من كتبنا الاصولية المبسوطة ويقال لابطال السادس اى العمل بامارة مخصوصة من غير ملاحظة افادتها

الظن وعدمها ما قيل في ابطال خامس الاحتمالات من انه ان اريد من خصوصيتها كونها هذه الامارة فهو ترجيح بلا مرجح وان اريد من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفاؤه والجواب نظير ما مر في الظن المخصوص فنقول المراد من خصوصيته كونه مظنونا الحجية الى اخر الكلام ولما احطت بما ذكرنا تعلم عدم بطلان هذه الاحتمالات مع ذلك لا يكون الكبرى تامة كما ان الصغرى ايضا كانت غير تامة وحال الدليل الذي لا يتم كبراه ولا صغراه معلومة ويرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرنا اكثرها في سائر كتبنا لا يهم ذكرها حيث ان ما ذكرناه يكفي لطالب الحق ثم الا ان ههنا اعتراضا اخر يجب ذكره وهو انه لو اغمضنا النظر عن فساد مقدمات ذلك الدليل نصول الى نتيجته التي هي قولك يجب العمل بالظن فنقول هل مرادك والمستنتج من مقدماتك وجوب العمل وحجية كل ظن سواء دل دليل قطعي على المنع من العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن على المنع عنه دليل قطعي سواء دل دليل ظني على المنع عن العمل به اولا او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولا ظني من العمل به ظاهر ان المراد ليس الاول بل احد الاخيرين فان كان المراد الاحتمال الثاني اي وجوب العمل بكل ظن ليس دليل قطعي على المنع عن العمل به وان كان دليل ظني عليه يرد عليه مفاسد **المفسدة الاولى** انه على هذا لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن كاية النبأ على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق بل غير العادل على المشهور من اصالة الفسق وكالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالاخبار العامية وعن العمل بالروايات المخالفة لعموم الكتاب وكالاجماع على المنع عن العمل بالشهرة وغير ذلك فيجب عليك ان تعمل بالظن الممنوع منه ولا تلتفت الى دليل المنع مع انك لا تعمل كذلك بل لو قلت بتماميته دلالة اية النبأ ترد خبر الفاسق وكذا الروايات العامية وان كابرت وجهلت وتجاهلت وقلت اعمل بهذا الظن الممنوع منه ظنا ولا اعتني بدليل المنع قلنا دليل المنع ايضا كان ظنيا وانت قلت ان كل ظن ليس دليل قطعي على بطلانه اعمل به فما الدليل القطعي على بطلان هذا الدليل الظني فان قلت الدليل العام على حجية كل ظن لا دليل قطعيا على بطلانه دليل قطعي على بطلان هذا الدليل الظني كاية النبأ مثلا اذ الدليل العام يدل على وجوب قبول خبر الفاسق الظني والاية على منعه والدليل العام قطعي معارض مع الاية فهو دليل قطعي على المنع من العمل بالاية ظنا دلالة لنا الدليل العام على حجية خبر الفاسق والاية على السواء ونسبته اليهما على السواء فلم لا تقول ان خبر الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل القطعي الذي هو اية النبأ حيث انها صارت بواسطة الدليل العام قطعي العمل ولو تخيرت في ذلك قلت يرد الاعتراض من الطرف الاخر والمخلص ان كان المراد انه يجب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي على المنع منه وان منع عنه دليل ظني يلزم عليك ان تترك الدليل الظني الذي لا دليل قطعيا على بطلانه اذ لو دل دليل ظني على بطلان ظن لا تأخذ به مع انه لا دليل على بطلانه اصلا ونسبة الدليل العام الى المانع والممنوع منه على السواء **المفسدة الثانية** انه لو تم لدل لا دلالة مثل اية النبأ على المنع من قبول خبر الفاسق الظني او الاخبار على المنع من قبول الروايات العامية ولو افادت الظن او الموافقة للعامة هل يدعي القطع على وجوب قبول خبر الفاسق والروايات العامية او لا بل تنظر في ذلك فان ادعيت القطع فتكذب وتنسب بكذبك غالما وان ادعيت الظن فلا ادري كيف تثبت حجية الظن بالظن **الثالثة** ان تفريعك وجوب العمل بالظن

الثالثة

على بقاء الحكم به وسد باب العلم هل هو لسبب ومنشأ او لا بل لا دليل عليه فان كان الثاني فاصل تفريعك باطل وان كان له سبب فلاحظ انه هل يجري في الظن الذي دل دليل ظني على بطلانه ايضا ام لا والسبب الذي يدعى امران احدهما الاجماع وثانيهما حكم العقل وجريان العادة اما الاجماع فعدم ثبوته في صورة وجود الدليل الظني على المنع واضح واما حكم العقل فيجعل عقلك حاكما وتمثل مثلك لو ان مولى طلب من عبد له في بلدة بعيدة امورا ونسيها ولم يمكن تحصيل العلم وكان طلب المولى باقيا ولكن وصل كتاب من المولى مفيد للظن ان المطلوب الامور الفلانية واخبر زيد ان المطلوب امور اخر وهي هذه وحصل الظن من كل منهما ولكن وصل كتاب اخر من المولى او اخبر عادل من المولى انك لا تعمل بالخبر الخالي عن الكتاب فهل يحكم عقلك ح ايضا بوجوب العمل بخبر زيد فان قلت يحكم فانت مكابر صرف **الرابعة** ان في المنازعات والمرافعات والوقايع الحادثة لو رجعوا الى المجتهد فهل يلزم طلب الافتاء ام لا تحكم بالمزوم البينة فلنا اول دعواك ثم نقول انه لو علم الحاكم بالواقع فعلى المشهور بل المجمع عليه بين الامامية يحكم بمقتضى الواقع ولو انسد باب علمه بالواقع فبمقتضى استدلالك واختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع الا ظن دل دليل قطعي على المنع منه ويلزم منه انه لو حصل الظن من قول المدعي او الشاهد الواحد مع يمين المدعي او الشاهدين في ما يلزم فيه الاربعة او شهادة الفاسقين او من بعض القرائن يحكم بمقتضاه ولو دل دليل ظني كخبر صحيح او اخبار صحيحة او اجماعات منقولة او شهرة عظيمة ان في الموضع الفلاني يلزم العدلين او اربعة عدول ولا يكفي اليمين مع شهادة النساء او لا يسمع شهادة الفساق وكذا في تعيين العادل وكيفية شهادة الشهود ومسائل اليمين وتاخذ ظنك بالواقع الا فيما كان فيه اجماع قطعي فلو وقع الخلاف في ان في الامر الفلاني هل يكفي الرجل الواحد والمرأة ودلت اخبار صحيحة بل مشهورة على عدم الكفاية يلزم عليك ان لا تلتفت الى تلك الاخبار وتاخذ بقولهما المفيد للظن بالواقع اذ لا ترفع يدك عن ظنك بواسطة الدليل الظني مع انك لا تفعل كذلك ولو فعلت يلزمك ان لا تعمل بالادلة الظنية في اكثر المسائل الخلافية من المحاكمات بل في غير المحاكمات ايضا مثلا لو علمنا بوصول النجاسة بالثوب يحكم فيه بوجوب غسله ولو سد باب العلم بالنجاسة والطهارة في موضع وحصل الظن بوصول البول اليه بقول عادل او فاسق او امارة فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل بهذا الظن ولو دل الاستصحاب او الخبر الصحيح على عدم قبوله وكذا في كثير من ابواب النجاسات والطهارات وغيرها فان قلت هذه الظنون ليست ظنا بالحكم الشرعي والكلام ومقتضى الدليل انما هو في الظن بالحكم الشرعي قلنا لو علمت بالواقع تكون عالما بالحكم الشرعي فالظن بالواقع بعينه هو الظن بالحكم الشرعي كما انك علمت بما جاء به النبي علم بحكمك الشرعي وفي الظن به مدعى الظن بحكمك الشرعي فان قلت الظن بالواقع هنا لا يستلزم الظن بالحكم الشرعي قلنا بل هو عين الظن به مع انه يجري ذلك بعينه في الظن بما جاء به النبي اذ الظن به لا يستلزم الظن بحكمك وسياتي نوع بيان لذلك فان قلت لم لم يعمل احد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الدليل الظني على المنع منه فلذلك لا نعمل ايضا قلنا فاطرح الظن الذي منع عنه الدليل الظني اجماعي فكيف قلت اعمل بالظن لا دليل قطعيا على المنع منه فان قلت لما اثبتنا حجية تلك الظنون فتكون ادلة قطعية

الرابعة

قلنا كان كلامنا اولا معك في ذلك ايضا وكنت تقول لما اثبتنا حجية الظن بالواقع فلا ناخذ بهذا الظن فلم صارت القضية بالعكس ح وايضا انت اثبت حجية الظن بالواقع قطعا فلم تركه وايضا انت اثبت حجية كل ظن فكيف تاخذ بدليل ظني ظن المنع منه فان قيل لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن لا يبقى الظنان معا بل يتعارضان ويبقى الاقوى منهما قلنا ذلك من غرائب الاقوال فانه لو شهد عندك ثلثة عدول من العلماء الصلحاء بانك رأيت زيدا يزني بهند وشاهدناه كالميل في المكحلة فلا يحصل لك الظن بزناه زيد من جهة ان الشارع نهى عن العمل بشهادة ثلثة شهود في الزناء ولو كان كلاما في اللوث في القسامة وكذا ما مضى مما يقوله الفقهاء في كثير من المواضع انه يشترط فيه العلم ولا يعتبر الظن فانه يوضع الظن و يلزمك انك اذا قلنا باشتراط مضي العمر الطبيعي في الحكم بموت الغائب لا يحصل لك الظن بموته ابدا بل كنت ابدا اما عالما بحياته او بموته واذا الاحتياط من النباء لم يحصل لك الظن من خبر الفاسق ابدا ومن لا يقول بحجية الشهرة لا يحصل له منها الظن و فساد ذلك اظهر من الشمس وابين من الامس وان كان المراد الاحتمال الثالث اي حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل قطعي لا قطعي ولا ظني يلزم منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته بخصوصه دليل اذ الايات الكثيرة والاخبار العديدة والاجماعات المنقولة صريحة في عدم حجية الظن كما ذكرنا في كتبنا المبسوطة وهذه ادلة ظنية على عدم حجية كل ظن خرج عن تحتها ما خرج بالدليل العلمي فيبقى الباقي فان قيل لا يحصل منها الظن قلنا كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع من اجماع منقول واحد او شهرة او اية واحدة او خبر واحد او قول من يقول التاسيس اولى من التاكيد الظن وتحكم بمقتضاه ولا يحصل من جميع هذه الايات والاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة مع عدم مانع لها ان هذا الشيء عجاب فان قيل المانع منها موجود وهو دليل حجية كل ظن قلنا انت اعترفت بان الثابت منه حجية ظن لم يكن دليل ظني ايضا على المنع منه وهي ادلة ظنية على المنع فلا تعارض بينها وبين ذلك الدليل الا ترى انه لا يعارض قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر مع دليل نجاسة شيء مطلقا ولو كان يقول كل شيء طاهر كان يعارض مع كل دليل نجاسة فلو كان مقتضى دليلك ان كل ظن حجة كان معارضا ولكن قلت ان مقتضاه ان كل ظن حجة حتى يدل دليل علمي او ظني على عدم حجيته فان قيل الدليل القطعي على عدم حجية تلك الايات والاخبار والاجماعات موجود وهو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لانها ايضا لا تفيد الا من الظن قلنا اولا ان الظاهر والمتبادر من امثال ذلك الكلام ارادة غيره الا ترى انه لو قال مولى لعبده ان لا تعمل بشيء مما امرك به اليوم يفهم منه كل احد غير ذلك الكلام وكذا ذلك العبد ولا يعمل بامر اخر وثانيا انا سلمنا شمولها لانفسها ايضا ولكن نقول انه اذا كان هناك عام دل دليل قطعي على بطلان عمومه تتركه بالمرة او تقتصر على ما اخرجه الدليل فان قلت تركه بالمرة فانه كاذب قطعا لان العام المخصص حجة عندك والا لم يكن لك حجة من كتاب او سنة اذ ما من عام الا وقد خص وان قلت اقتصر على قدر ما اخرجه الدليل فنقول لا شك انه لو خصت تلك الايات والاخبار بغير انفسها كانت صحيحة ولا يلزم عليها نقض ولو شملت لانفسها يلزم من جواز العمل بها عدمه فالعمل بعمومها غير ممكن قطعا ولكن اي مانع في العمل بها في غير انفسها وما الدليل القطعي او الظني على بطلانها فيه وذلك بين جدا ولما كان امثال ذلك الاعتراض مما ذكره في كتبي المبسوطة فتصدى بعض الطلبة لذكر جواب له فقال ان مقتضى هذا الدليل اي دليل الانسداد حجية الظن الذي

لم يقم على عدم حجيته دليل قطعي ولا ظني قائم مقامه ولا ظني اقوى منه او مساو له من حيث الاندراج تحت هذا الدليل الا من حيث قوة الظن فان مقتضى الدليل ذلك لان بطلان الترجيح بلا مرجح من مقدماته ومقتضاه تساوي الظنون في نظرنا من حيث تجويز الشارع العمل بها والمنع منها ولو كان ظن ما نافيا عن ظن فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن او ظن ذلك بظن قائم مقام العلم فلا ريب في عدم التساوي ولو ظن بظن غير مخصوص اي غير قائم مقام العلم بدليل مخصوص فكان لحصول التعارض والحاصل ان دليل حجية الظن خاص بالظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل علمي او ظني مخصوص ومندرج تحت دليل حجية الظن والايات والاخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفيدة للعلم وليست ظنونا مخصوصة ثابتة حجيتها بخصوصها بالقياس الى حرمة العمل في زمان الانسداد على القول بخصوصيتها فضلا على القول بعدم الخصوصية مطلقا وليس دليل الانسداد ايضا مقتضيا لحجيتها بالنسبة الى الظن بالاحكام الشرعية لعدم شمول المقدمات لها

اقول محصله انا نختار حجية كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية او ظنية ثابتة الحجية بالخصوص او بدليل الانسداد وشيء من الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن لا يفيد القطع وليس ثابت الحجية بالخصوص ولا بدليل الانسداد اذ لا يشملها مقدماته وفساده في غاية الظهور اما اولا فلان ذلك الجواب لم يجد لدفع المسئلة الرابعة بل جعلها مستحكمة لانه لو حصل من قول عادل واحد ظن باشتغال ذمة زيد لعمرو ودل خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد فعلى قولك يجب عليك ان تحكم بهما لحصول التعارض لاندراجهما معا تحت دليل الانسداد لان كليهما ظن بالحكم الشرعي فان الظن بالاشتغال ظن بوجوب تحصيل البراءة وهذا حكم شرعي والظن بحصول الطلاق ظن بحرمة الوطي و الظن بصدور الجرح ظن بتعلق الدية وهكذا واما ثانيا فلانه ما السبب في عدم اقتضاء دليل الانسداد حجية الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الاحكام الشرعية هل ليست مسئلة جواز العمل بخبر الواحد او الشهرة او الاجماع المنقول مثلا او عدمه واقعة من الوقايع ولله سبحانه فيها حكم ام لا فان قلت لا فخالفت قولك بان لله في كل شيء حكما يجب الاقتداء به ولو سألك سائل ان الله سبحانه هل اوجب العمل بالخبر الواحد او مطلق الظن في الاحكام الشرعية تجيب بانه ليس لله سبحانه في ذلك حكم ولو لم يكن له فيه حكم فما تريد اثباته من دليل الانسداد وان قلت ان له فيهما حكما نقول هل حكمه فيهما معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد ام لا فان قلت انه معلوم فاعترفت بانفتاح باب العلم وبفساد اصل دليلك فان الظن المنتهي الى العلم علم مع انا نطالبك وجه العلم بل يكون ح من باب نعم الوفاق فانا نقول بمعلومية حجية الاخبار ومعلومية عدم حجية نحو الشهرة والاجماع المنقول وان قلت ليس بمعلوم فيجب عليك فيها العمل بالظن بمقتضى دليل الانسداد وبين لي اي فرق بين ان يدل خبر او اخبار على ان الاستصحاب حجة في الاحكام الشرعية او الاصل في مقام عدم الدليل او ان الخبر الموافق للعامة ليس بحجة او يدل الايات والاخبار على ان الظن في الاحكام الشرعية حجة ام لا او يدل عمومها على ان الاخبار او الشهرة او الاجماع المنقول ليس بحجة بل اي فرق بين ان يدل اية او خبر او اجماع منقول على عدم جواز عمل المكلف بمثل الشهرة او الخبر او مطلق الظن في اثبات الاحكام او يدل على عدم جواز عمله به في اثبات حقوق الناس واحكام المرافعات وابواب الطهارات والنجاسات وكيف يندرج بعضها تحت دليل الانسداد ولا يندرج بعض اخر واي مقدمة من

مقدمات دليل الانسداد يجري في احدهما دون الاخر ولا يخفى ان اصل ذلك الاعتراض لا يختص وروده على دليل الانسداد
بل يرد على كل دليل يقام على حجية مطلق الظن بل اصله دليل محكم على عدم امكان حجية مطلق الظن كما لا يخفى على الفطن الخبير
ثم نتمم الكلام في هذا الدليل باعتراض اخر واضح السبيل وهو ان من البديهيات ان بقاء التكاليف في الاحكام موقوف
على فتح باب العلم بها او ثبوت وجوب الاخذ بامارة او ظن اي فتح باب ثبوت دليلها اي يجب اما ان يعلم نفس تلك الاحكام
او يثبت لنا ماخذ و دليل لها ولما فرض سد باب العلم فبقاؤها موقوف على حجية دليل لنا اذ من الضروريات ان التكليف باحكام
غير معلوم نفسها ولا ثبوت حجية دليل عليها تكليف بما لا يطاق ولذا اتفقوا على سقوط الاحكام عمن لم يتمكن من تحصيلها
كمن وقع في بادية او في قرية في اقصى العالم وبالجملة توقف ثبوت بقاء التكاليف بعد سد باب العلم على ثبوت حجية دليل
عليها من بديهيات العقل ولا شك ان ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بقاء التكليف ايض اذ لولاه لما
ثبت فهذا دور واضح لا شك فيه **الدليل الثاني** من ادلة القائلين بحجية كل ظن انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح فيجب ترجيح الراجح الذي هو المظنون وهو المط ويرد عليه وجوه كثيرة من الاعتراضات
ذكرناها في كتبنا ونقتصر هنا على وجهين بكفيان لطالب الحق **الوجه الاول** ان اي ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح
المرجوح وتوضيحه انه لو وجب ترجيح احد الطرفين يلزم ترجيح البتة فلا يجوز ترجيح المرجوح واما لو لم يجب ذلك ولم يرتكب
الترجيح فلا يلزم ترجيح مرجوح فان قلت الترجيح لازم بوجوب الافتاء في كل مسئلة قلنا لم ولماذا يلزم الافتاء وما الدليل عليه
وقد مر تفصيله **الوجه الثاني** ان وجوب ترجيح الراجح وقبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح هل يستند عندك
الى دليل شرعي والى حكم الشارع او لاجل حكم العقل بذلك فان كان مستندك فيه الدليل الشرعي فوجوده مم ولئن سلم
اي دليل شرعي يدل عليه وان كان الدليل العقلي كما هو كذلك فيجب ان يكون التخلف عنه محالا مع انا نشاهد ان كثيرا
من علمائنا الاعلام نفى حجية بعض الظنون كظن الشهرة او الحاصل من الاجماع المنقول او من الاستقراء لاجل عدم
دليل على حجيته لم يض بوجود القبيح والمفسدة اصلا ولم يجبه احد فمن اين لو ترك مظنونك تصير للقبيح مورد ابل
نقول هذا كيف قبيح عقلي امر الشارع الحكيم بارتكابه في موارد عديدة منها في الظن الحاصل من القياس فمن يتركه و
منع عن العمل بالراجح وصدر عن بعض الطلبة في ذلك المقام لرد كلامي هذا ابعد ما دار كلام عجيب قال يمنع حصول الظن
من القياس و نحوه ويكون مقتضاه حكم الله بالنسبة الخ من دل الدليل القطعي على حرمة عمله به وان كان الحكم الواقعي مظنونا
بواسطته فمثل القياس والادلة المانعة من العمل به كمثل قول الطبيب العالم الرؤف العادل اذا قال ان المقدار الكذائي
من هذا السم مقتضى لهلاك شاربه مع قوله لشخص اشربه فكما ان من قوله الاول يحصل الظن بهلاكه هذا السم ودبر به
ومن قوله الثاني يرتفع ذلك الظن ويكشف امره بالشرب بضميمة عدم ارادة هلاكه عن كون مزاجه غير سنا برالامزجة
او اخباره برفع اذيته عنه لعله فتعلق ذلك فكذلك القياس والادلة المانعة اقول اولا انه ان كان غرضك ان من
القياس مع قطع النظر عن منع الشارع لا يحصل الظن بحكم الله فاي ضرورة في ذلك التطويل والتفصيل بل يكفيك ان يقول لم
يكن يحصل الظن من القياس ابدا وظاهر ان ذلك مما لا يقول به احد وحصول الظن بالواقع من كثير من افراد القياس بديهي

تشهد حجية بعض الظنون انما
هو بعد تحقق انسداد باب العلم
العقل او الشرعي والاجتهاد
الانسداد هو المفروض ...
تشهد حجيته ...

وان كان غرضك ان مع ملاحظة منع الشارع لا يحصل الظن منه فلا مضايقة فيه ولكنا لم نقل الا نعمل بالقياس حتى يجب
بذلك بل قلنا انه لو كان ترك المظنون قبيحا لما امر الشارع بنفي القياس ومنع عن العمل بالراجح وكلامنا على منع الشارع
لا على عدم علمك والمحصل ان معنى نهي الشارع عن العمل بالظن القياسي ان لا تاخذ بالراجح عندك من هذه الجهة
واتركه وخذ بمرجوحه فان كان عدم الاخذ بالراجح قبيحا عقليا فكيف امر الشارع بمثله في بدو الامر وثانيا نقول ان المثال
الذي ذكره موجب للضحك لاهل الفطانة وذلك لانا نفهم من ملاحظة القولين المذكورين من الطبيب المذكور ان قوله
الاول لم يكن عاما ولم يكن السم مهلكا لكل شاربه فان كنت تفهم من ملاحظة الادلة المانعة عن العمل بالقياس ان اخذ
كل راجح عند المكلف ليس بواجب وترك كل مرجوح ليس بلازم وعكسهما ليس بقبيح بل ان كان له عموم يجوز تخصيصه فهذا
قبح عقلي عجيب ووجوب عقلي غريب يقبل التخصيص والقبيح العقلي الكذائي من اعجب العجائب فان قلت الراجح الذي يمنعنا
المنع من الاخذ لا يؤخذ قلنا قد ذكرنا ان كلامنا ليس في عملك بل في المنع عن الاخذ حيث ان للشارع ان يخصص العام
وليس له مخالفة حكم العقل وثالثا انك اذا قلت حكم الله الواقعي مظنون من جهة القياس فهل يحصل من ظن الشهرة
او الاجماع المنقول مثلا غير الظن بالحكم الواقعي فما الباعث على قبح ترك ذلك ووجوب ترك هذا فان قلت لاجل امر
الشارع بالترك قلنا ان لم يكن امره فهل كان ترك قبيحا ام لا فان قلت لا فابطلت دعواك وان قلت نعم قلنا فامر الشارع
بالقبيح اذ قبل امره كان ذلك الترك قبيحا وامر الشارع به وان صح ذلك يجري في جميع القبائح العقلية من الكذب
والظلم والتكليف بما لا يطاق وغيرها فكل ما كان من ظواهر الشرع مطابقا لواحد منها يجب ابقاؤه على حاله و
يقال لولا قول الشارع لكان قبيحا ولما وجد قوله ارتفع القبح ورابعا نقول سلمنا عنك ما قلت في القياس و
لكن لنا معك كلاما اخر وهو انه لو اخبرك شخص كان عندك في غاية الوثوق والاعتماد والعلم والفضل عن مشاهدة
موت زيد بحيث يحصل لك الظن بموته وطلبت في وجه مسئلة التزويج بالغير فهل تجوزه او تمنع منه وكذا ان ادعى فاسق
متقلب دابته المتقلب عنه مرارا على مثل الشخص المذكور دعوى وهما افرضناه واجاب هو بالرد بالامس وانا مع هذا
واحد ادعى عليه شاهدا اليوم وانت حكمت لشاهد الاخر باليمين فقال ذلك العالم الا احلف بالله لدرهم واحد فلا شك
ان المظنون صدق ذلك الشخص العادل المتقي وذلك بديهي بل مشاهد فنقول ح انه لا يجوز لك ترك الحكم لانك
تقول بوجوب الافتاء في كل واقعة سيما في مثل تلك الواقعة التي حكمه واضح ظاهر فهل تاخذ بما هو مظنون وراجح
عندك او تاخذ بالموهوم وتترك الراجح فان قلت اخذ بمظنوني فانت كاذب وان قلت اترك الراجح واخذ بالموهوم
فلي و عملك او تكتب القبيح وهو عندك غير جائز وان قلت اترك الراجح عندي بامر الشارع قلت هل يجوز الشارع
ترك الراجح ولا يقول بقبحه او لا يجوزه و يقبحه ان قلت انه لا يقول بقبحه فلم انت تقول بقبحه وان تقبل قبحه فلم ارتكبه
بنفسه وخامسا نقول هل القران كلام الله ام لا لا شك انك تقول نعم ثم نقول هل الايات الناهية عن العمل بالظنون عموما
او خصوصا صريحا او فحوى من القران ام لا لا محالة تقول نعم فنقول هل المظنون راجح ام لا البتة لا ريب انه تقول نعم
فالله سبحانه نهى عن العمل بالراجح وامر بتركه ثم نقول هل تعتقد قبح ترك الراجح عقلا ام لا ان قلت لا يثبت المطلوب

وان قلت نعم نقول ان الله سبحانه ذكر النهي وهو كثير وبعبارة اخرى انما القائل بان الظن هو الراجح وانه يقبح ترك الراجح ما تقول في قوله
عز شانه ولا تقف ما ليس لك به علم وان هم الا يظنون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة واعجباه ومالي لا
اعجب من خطاء هذه الفرق الى ان قال يروى ظنونهم وشبهات واسباب محكمات قوله ع من عمي نسي الذكر واتبع الظن وقوله في الثاني
من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله فنسأل امروا بترك الراجح ام لا ان قلت لا فقد كذبت وان قلت نعم قلنا افهل قبح الامر
بترك الراجح ام لا فان قلت لا فقد خالفت قولك وكذبت نفسك وان قلت نعم فقد كفرت اذ قلت العقل يحكم بقبح ترك
كل مظنون لو امر الشارع بتركه قلنا اولا ان الشارع امر بترك كل مظنون كما عرفت فلا يحكم العقل بقبح ترك مظنون اصلا
وثانيا ان قبل نزول هذه الايات وصدور تلك الروايات لم يكن امر من الشارع فكان العقل يحكم بقبح ترك المظنون ام لا فان
قلت لا كذبت نفسك وان قلت نعم فكيف امر الشارع به انظر كيف يبين لهم الايات ثم انظر انى يؤفكون الدليل الثالث من ادلة
القائلين بحجية الظن ان في مخالفة ما ظنه المجتهد حكما لله مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب اما المقدمة الاولى
فلانه لو حصل الظن بوجوب شيء يحصل الظن باستحقاق تاركه العقاب اذ هو معنى الوجوب واذا حصل الظن بالحرمة يحصل
الظن باستحقاق فاعله العقاب لاجل انه معنى الحرمة واذا حصل الظن باستحقاق العقاب يحصل الظن بترتبه لان المظنون ان بعد
وجود المقتضي وعدم الظن بالمانع يترتب عليه مقتضاه لا لاجل الظن بعدم المانع للاصل بل لايات الوعيد واخباره مثل قوله
سبحانه ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم يدل على ترتب العقاب على العصيان ومقتضاها الظن بترتب العقاب بفعل
هذا لو خالف مجتهد مظنونه بظن المؤاخذة على المخالفة وكذلك على ترك الافتاء بمقتضاه للاجماع على اتحاد حكم المقلد
والمجتهد وذلك اذا اختص بالواجبات والمحرمات ولكن يجري في غيرهما بعدم القول بالفصل واما المقدمة الثانية فيحكم
العقل بها قال بعض بوجوب دفع الضرر المحتمل بل الموهوم كما هو في الامور المعاشية مشاهد محسوس ويرد على هذا الدليل
اعتراضات كثيرة ذكرناها في كتبنا وذكرها هنا يفضي الى الاطناب ونكتفي هنا بذكر مجتين واضحين كافيين للطالب الحق
الاعتراض الاول ان في مخالفة المجتهد لمظنونه لا مظنة للضرر اصلا وما السبب في حصول تلك المظنة واما ما ذكره من ان
في ظن الوجوب يظن باستحقاق العقاب لانه معنى الوجوب فهو كلام واه فاسد ناش عن الاشتباه وعدم الفرق بين تعريف
الشيء بحده وتعريفه بلازمه فمعنى الايجاب كما صرحوا به معنى تعبر عنه بالطلب الحتمي للفعل والالزام الا ترى انهم يقولون
الايجاب طلب الفعل مع المنع من النقيض والا ترى انهم يقولون الامر الذي هو طلب الفعل للوجوب وبالجملة من المعلومات
ان معنى الايجاب هو طلب الفعل الحتمي والالزام والوجوب والمطلوبية فعل الشيء حتما ثم لما راى بعضهم ان استحقاق
العقاب على الترك او خوف العقاب عليه لازم وجوب الشيء فسره بلازمه فاستحقاق العقاب او ترتبه من لوازم الوجوب
او الايجاب لا عين معناه واذ عرفت انهما من لوازمه فتامل مع نفسك وانظر في انهما هل من لوازم نفس الوجوب او
لوازم العلم او الظن به فان زعمت من لوازم نفس الوجوب فنقول باي لزوم فهل اللزوم عقلي او شرعي او عادي واي منها
يحكم بانه لو اوجب الشارع او المولى امرا على عبيده او عبده ولم يصل اليه الامر يستحق العقاب على تركه مع انه
لا يقول احد بذلك ولا دليل على تلك الملازمة اصلا بل تراهم صرحوا بان العذاب على ما لم يعلم قبيح غايته وان قلت انه من لوازم

نفس الوجوب علما او ظنا نمنعه ايضا وما لم يثبت حجية الظن لا يحكم عقل ولا شرع ولا عرف ولا عادة بترتب استحقاق العقاب
على ترك واجب بل الامر على العكس والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق الا ترى انه لو سئل الله عز شانه
عنك في يوم القيمة انه لم ما امتثلت لامر الفلاني واعتذرت انك تقول اني ما كنت عالما بوجوبه وكلما تفحصت
لم اجد دليلا على وجوبه متابعته ظني لم يجز له ان يعاقبك فان قلت في ما ترى انهم قالوا في التعريف بلازم ان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب ولم يقيدوه بقيد ظن ولا علم قلنا اولا انه لم يعرف بذلك الا نفر منهم قليل والاخرون اوردوا
عليه بايرادات غير محصورة وثانيا انك ان ترى ذلك فانظر الى كلام اخرينهم حيث يقولون ان مؤاخذة جاهل الحكم الغير
المقصر قبيح فيعلم ان مرادهم انما هو ما يستحق تاركه مع العلم او التقصير والمؤاخذة في صورة التقصير ايضا انما هي على
التقصير خاصة وثالثا ان كثيرا منهم صرحوا بان معنى الواجب هو ما طلب حتما ويقولون ان المطلوبية من شخص لا تتحقق
الا مع علمه فالواجب على شخص يكون ما حصل له العلم بطلبه ويكون العلم معتبرا في حقيقة الواجب ويحتمل ان يكون نظر
الشرذمة الاولى على ذلك ايضا ولو سلمنا جميع ذلك نقول غاية الامر حصول الظن باستحقاق العقاب ولا شك انه غير ظن الضرر
واما ظن الضرر والعقاب فلا اي وجه وما ذكره من ان بعد الظن باستحقاق ضرر يحصل الظن بترتبه لان بعد وجود المقتضي و
عدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهة اصالة عدم المانع فمن غرائب الاقوال لان بعد قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا
الا ما اتيها واخبار لا تكليف الا بعد البيان ودفع عن امتي ما لا يعلمون ووضع عنهم ما لا يعلمون وغير ذلك يكون اجراء
الاصل من الظرائف والعجائب واما ايات الوعيد واخباره فلا دلالة لها اصلا اذ العصيان والمخالفة وامثالها لا
يتحقق الا بعد العلم بالحكم وما سمعنا الى الان من لا علم له بطلب شيء وتركه يعدونه عاصيا مخالفا افلا تعقلون الاعتراض
الثاني ان الايات والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم وعن العمل بالظن نحو قوله سبحانه ان الظن لا يغني من الحق شيئا وان هم
الا يظنون وقول ابي عبد الله ع من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وقول السجاد ع ان الشكوك والظنون لواقح
الفتن وقول الامير في النهج البلاغة كما مر وامثالها مما يدعي جمعها كابراسه هل يفيد الظن بحرمة العمل بالظن
ام لا فان قلت بالاول يكون في عملك بالظن مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب وان قلت بالثاني قلت لا ادري
انه ما الباعث على ان جميع تلك الايات والاخبار لا يفيد الظن وتقول في المسائل الاخر ان خبرا ضعيفا بل قول فقيه يورث
وقد تصدى بعضهم لرد ذلك البحث فبعد ما قال والجواب اما عن ادلة تحريم العمل بغير العلم فضلال وفلان فقعد وقام
وهرب من هذا الطرف الى هذا الطرف ورأى انه لا مفر له قال انك قد عرفت ان هذا الدليل ونحوه ليس دليلا تاما الا
ان يعتبر فيه مقدمات اخر من ثبوت التكليف ولزوم الخروج من الدين والعسر والحرج اقول وقد عرفت فساد تلك المقدمات
ثم انه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه الاعتراض الاخير الذي ذكرناه على الدليل الاول كما اشرنا اليه وبالجملة
فساد ذلك الدليل ايضا كسابقيه في غاية الظهور والانصاف ان امثال هذه الادلة مما تمسك به العامة في موارد كثيرة
وموافقة لمذاقهم ومناسبة لطريقتهم ولا يليق بالشيعة ان يلوث ذيل تشيعه بامثالها ومما تلونا عليك ظهر انه لا دليل
تاما على حجية مطلق الظن اصلا بل الادلة على عدم حجيته متعددة وقد ذكرناها في كتبنا ومما يدل عليه ايضا ما ذكرنا

اعتراضا على نتيجة الدليل الأول كما سبق ونذكر هنا ايضا وجهين آخرين احدهما حدسي وجداني والآخر الزامي اما الأول
فهو انه لو كانت الاحكام كما يقولون وكانت لكل واقعة حكما فلا شك في كون باب العلم بها منسدا في زمان الغيبة بل
لاكثر الموجودين في زمان الحضور المنتشرين في البلاد والقرى والبوادي ولا شك في انه لا دليل منقولا من الشارع
على حجية الظن من حيث هو ولا بد عند القائل بها ايضا فنقول انه ايها العاقل المنصف اذا كانت الحجة التي تثبت بها التكاليف معظمها
للمكلفين هو الظن من حيث هو ويكون هو مرجع المسائل كلها ووجب الاخذ به واتباعه في تمام زمان الغيبة الذي اخبر به النبي
وخلفائه وعن طوله وامتداده بل في زمان الحضور لغير قليل وعلم النبي واوصيائه ان عقول المكلفين في ادراك ذلك
مختلفة غاية الاختلاف واشد بل يحكم الاكثر بعدم كونه المدرك فهل لا يجب على الرسول الرؤف الذي ارسل من الرب
الرحيم جل شانه لتبليغ الاحكام الى العباد ولبيان ماخذها وان يبين طريق الوصول الى احكامه بل يبين الاحكام للذين هم الشريفة
قليلة هم المتمكنون للوصول الى خدمته ولا يبين ان المأخذ والمتبع لغير اولئك الشرذمة هو الظن سيما مع ان امثال الكتاب
الذي ارسل اليه النهي عن اتباعه والذم عليه وتواترت الاخبار في ذلك وكان الاصل ايضا عدم حجيته وهل يجوز
لهم عدم بيان ذلك والاتكال في فهمه وتخصيص العمومات الناهية على مجرد عقل طائفة قليلة يوجد فيما بعد
مضي ازيد من الف سنة مع تواتر دعواهم العامة على عملهم بالظن مع انسداد باب العلم لهم ايضا على ما زعموا ومع
ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فامر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه كتاب وسنة فامر
بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل سئل في بعضها عن العمل بالظن فنهى عنه ومنع بل في
التوقيع عن صاحب الزمان السؤال عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته فاجاب بما اجاب ولم يامر بالظن اصلا سيما مع
انه بين جميع الاحكام المفردة وتواترت الاخبار بانه لم يبق شيء يحتاج اليه الامة الا وبينه النبي واودعه عند خلفائه
وهم بينوه لاصحابهم الثقات حتى وصلت الجزئيات لغير العامة البلوى المخالفة للتقية الينا فكيف بمثل ذلك الامر
العظيم الذي ليس بعد مسئلة الامامة امر اهم منه وهل يجوز مثل ذلك على شخص عامي له احكام جزئية في اهل بيته
من بعده والعجب كل العجب انكم تنقضون على العامة بان النبي الذي بين ارش كل خدش واحكام بيت الخلاء هل اهمل
امر الخلافة العظمى مع ان مثله يرد عليكم على السواء الا ترى انه اذا ارسل سلطان معتمدا الى مملكة عظيمة من ممالكه
البعيدة لابلاغ الاحكام اليهم وبيان مداركها لهم وكان مدرك الاحكام لمن يلاقيه من اهل تلك المملكة الاخذ من
قوله وكان ماخذ غير الملاقين لغير ذلك ولم يلازمه الا اشخاص قليلون وهو لم يبين الماخذ للباقين ولم يذكره وكان
الماخذ شيئا يخفى عنه في مجالس عديدة وهل يقبل ذلك عقل عاقل فضلا عن فاضل واشهد الله عز جاره ان حكم العقل و
العادة على امتناع ذلك وقبحه ليس بادنى من حكمهما بترتب وجوب العمل بالظن على سد باب العلم وترتب وجوب العمل
بالكل على انتفاء العلم بالخصوص بل ليس ادنى من حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق والحاصل
ان الظن لو كان هو الحجة في الاحكام لوجب ان يوجد في كلام الحجج عن الامر بالاخذ به عين او اثر فان قيل لا شك في
ان كل مجتهد مكلف بمقتضى عمله فاذا اداه الدليل العقلي الى حجية كل ظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا قلنا

ليس مرادنا نفي حجية العقل بل المراد نفي حكمه بذلك بعد ملاحظة ما ذكرنا ضرورة واما الجواب عن قول الخصم
هنا بانه فما الذي بين لنا واودعه عندنا فهو انه كتاب الله سبحانه والاخبار المدونة والروايات المنسوبة
اليهم فان قيل لو كانا حجتين لوجب عليهم بيان ذلك ونصب دليل عليه قلنا اما كتاب الله فلا يحتاج حجيته
وبيان ذلك الى دليل ولو كان هو محتاجا الى دليل لكان قول المعصوم ايضا كذلك فان قول الله سبحانه حجة واما الاخبار
فيكفي في بيان حجيتها وصولها الينا منهم خلفا عن سلف ويدا عن يد من الامناء والفضلاء الثقات الذين هم متكفلي
ايتام الائمة وحججهم على الرعية وهذا دليل واضح ومنار لائح على انهم جعلوها ادلة لنا ومسالك لاجاتنا و
ثانيا انك هل تزعم انهم ما بينوا وجوب اتباعها لنا ولزوم الاخذ بها فما هذه الروايات المتواترة معنى المملوة عنها
كتب اصحابنا الدالة على الحث على الرواية وحفظها ونشرها والامرة باخذها والناهية عن ردها والمادحة للعاملين
بها ولرواتها والمتضمنة لعلاج التعارض فيها وما هذا التطابق من العلماء الاقدمين والفضلاء الراسخين
في التمسك بها والاخذ بمضامينها وضبط معانيها ونقد رجالها ووضع علم الدراية العلم باوصافها وعلم الرجال
لمعرفة رواتها والاجازة التي لا يخلو عالم عنها مع توفر الدواعي على كتمانها واشتداد التقية في نشرها والعمل بها
سيما في العصر الاول والصدر الاقدم وكيف يمكن مع طول تلك المدة وشدة التقية ووجود بواعث الاخفاء و
تحقق موجبات الاختلاف بيانها باكثر من ذلك بحيث لا يشك فيها الاذهان المعتادة للتشكيك فهل كنت تريد منهم
ان يلازموا تلك الاخبار ويلاحقوا في الاعصار والامصار ويظهروا انفسهم المقدسة ويجعلوا جميعها متواترة
مع عدم تمكنهم غالبا من اظهارها ومسئلة على رؤس الاشهاد ولقد اراد بعض من لاحظ ذلك المقال منى ان يجيب
عنه فقال وقد ثبت عذره عدم وصول الدليل على حجية الظن في اخر كلامه وهو ابتلائهم بالتقية وتوفر دواعي
الكتمان والاخفاء ولعمري انه جواب عجيب كيف وحجية الظن واتباعه شعار اهل السنة ومدار مذهبهم ودارت
عليه مدارهم وبنيت عليه احكامهم وجرت عليه حكامهم فكيف يكون مثل ذلك محلا للتقية ولو كانت تقية
لكانت في اظهار الامامة اشد واكثر ويجب على هذا ان لا يكون عندنا منها عين ولا اثر وبالجملة الامر اوضح
من ان يحتاج الى هذا التطويل والله عز شانه يهدي من يشاء الى سواء السبيل واما الوجه الثاني الالزامي
فهو على سبيل الاختصار وانا نتشبث بثلث مقدمات من مقدمات الخصم الاولى ما قال من ان في التوقف في غير
المعلومات والعمل بالاصل او الاحتياط او الاقتصار على المعلومات خروجا من طريقة العلماء والفقهاء و
ويلزم منه ترك سيرة الاصحاب وهو غير جائز والثانية ما ذكر من انه لما ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن ولم
يقم بعينه ولا يكفي الظن في التعيين يجب العمل بكل الظنون الا ما اخرجه الدليل والثالثة ما قال من ان سبب العمل
بكل ظن عدم وجود دليل علمي او ظني مقطوع الحجية ثم نقول يلزم من تلك المقدمات الثلث عدم حجية الظن ولبيان
ذلك نقول لاحظ وانظر انا لو رفعنا اليد اليوم عن الاخبار بالمرة وتركنا كتب الاحاديث طرا وفرضناها كأن لم
تكن ولم نعمل بحديث من الاحاديث ولم نلتفت الى تلك الاحاديث التي في ايدينا فهل نكون على طريقة الاصحاب و

يكون بينهما مطابقة السبر تمام لا لا شك انه لا يكون كذلك اذ ليس احد من العلماء لم يعمل في المسائل الفرعية بتلك الاخبار المروية على اختلاف درجاتهم ومشربهم وان كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه وعمل بعض اخر من جهة افادته العلم وعمل اخر لاجل افادته الظن وهكذا وانظر هل يوجد كتاب فقهي او رسالة مشتملة على مسائل لم يستفتح الاحتجاج ببعض تلك الاخبار وهذا امر واضح جدا ولذا قال بعض المحدثين من المتاخرين الواجب اما الاخذ بهذه الاخبار كما عليه متقدمو علمائنا الابرار او تحصيل اليقين من غير هذا الدين والتمسك بشريعة غير هذه الشريعة انتهى ولا اظن احدا ينكر ذلك المطلب ولو انكره احد لم يكن للمكالمة والجواب معه فائدة لو ترك احد هذه الاحاديث بالمرة فانظر انه يكون مواضعا لا تشخيصه وليس مرادنا العمل بالاخبار بل بهذه الاخبار التي في ايدينا التي احتج بكثير منها السيد المرتضى وابن ادريس وطائفة من امثالهما واتباعهم ايضا في كتبهم فبمقتضى المقدمة الاولى يكون العمل بهذه الاخبار في الجملة لو واجبا ولما لم يكن معلوما لنا ان الواجب العمل باي طائفة من الاخبار فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل الاخبار قطعا الا ما اخرجه الدليل ويكون ذلك دليلا قطعيا كما زعم لا بل الظن المبني على هاتين المقدمتين كما يكون الخبر ظنيا مقطوع الحجية فبمقتضى المقدمة الثالثة لا يكون العمل بالظن جائزا اذ لا يكون باب العلم منسدا وقد ذكرت هذا الكلام في بعض مؤلفاتي وقد يتصدى لدفعه فيقال لم لا يعلم ان اي طائفة من الاخبار ومما يجب العمل بها بل يجب العمل بالخبر الصحيح قطعا فانه متفق عليه ولا ادري انه ما اراد من الصحيح هل اراد الصحيح عند القدماء او المتاخرين فان اراد الاول فما المراد منه الذي يعلم حجيته قطعا واي حديث هو وان كان المراد الثاني فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت جميع رواته معدلين بعدلين او يكفي الواحد فان كان مراده الثاني فظاهر عدم كونه متفقا عليه كيف وقد خالف في حجيته كثير من المتاخرين ثم لو قلت ان المراد ما يعدل جميع رواته بمعدلين نقول هل يعد لانه بذكر السبب او الاعم فانه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الاطلاق ثم لو عينت احد الشقين فهل هو ما لا يعارض تعديل احد رواته جرحا او الاعم وعلى التقديرين هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل او يكفي مثل ثقة وعلى التقادير هل يشترط العلم بمذهب المعدل ام لا وعلى التقادير هل اللازم العلم بتعدد المعدل او يكفي مثل هذه التعديلات المتعددة التي صرح جماعة بان بعضهم اخذ من بعض حيث يقولون ان تعديل العلامة وابن داود بل الشيخ قدس سره على ما هو ببالي ماخوذ ظاهرا من النجاشي او الكشي وعلى التقادير فلان مرجع القول بلزوم التعدد الى كون التعديل من باب الشهادة فهل يقبل شهادة فرع الفرع مع انا نعلم قطعا ان اكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة الى اكثر الرواة من هذا الباب وعلى التقادير هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة ام لا وعلى التقادير هل يكتفى في عدم سقوط واسطة بتلك الظنون الرجالية ام لا هذا كله بالنسبة الى السند ثم ننتقل منه فنقول هل ذلك الصحيح المتفق عليه ما كان خاصا او يعمل بالعام ايضا وعلى التقديرين هل يعمل فيه بظن اصالة عدم النقل وعدم التجوز وعدم القرينة وامثالها ام لا وعلى التقادير هل هو منقول بالمعنى او باللفظ الى غير ذلك ثم نتكلم في الامور الخارجية فنقول هل يجب موافقته لعمل الاصحاب كلا او جلا ام لا وعلى التقديرين هل يجب خلوه عن المعارض مطلقا ام المعارض المساوي ام لا وهل يجب

ان لا يكون فيه تخصيص سيما تخصيص كثير مع انه ما من عام الا وقد خص ومع ان في العام المخصص الف كلام ام لا الى غير ذلك وبعد تحقق بعض تلك التقادير واخذ المتفق عليه فيجب ان ينظر في انه هل يوجد مثل ذلك الصحيح في تلك الاخبار التي يقطع بحجية طائفة منها وعلى تقدير الوجود فيجب ان ينظر هل انه يوجد بقدر ولو ترك العمل بغيره لم يلزم خلاف سيرة الفقهاء وطريقتهم ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو الكلام في الامر الكلي الذي هو غير مفيد فاذا طلبنا منك مثل ذلك الصحيح من بين تلك الاخبار وعينت لي احدا منها متصفا بجميع الاوصاف فنقول من اين علم انه كان حجة عند القدماء ومن اين يحصل العلم بعدم وجود جارح لبعض رواته او معارض له عند بعضهم او عند جميعهم ومن اين يعلم عملهم جميعا بمثل هذا الصحيح وان دفعت بعض هذه الاحتمالات بالاصل نقول هل يصلح اثبات الاجماع بل العلم والقطع بالاصل وبالجملة اثبات الاجماع على العمل بخبر واحد معين من الامال التي لا يصل اليها ايدي العاملين فان قلت نحن لا نثبت الاجماع على خبر معين بل نقول الاجماع على العمل بهذا النوع لكل احد تحقق لفرد من ذلك النوع منعقد قلنا لو سلم فمن المتحقق مع ان الاجماع عليه ايضا تم جدا ان اردت بالصحيح ما هو مصطلح المتاخرين وكيف يسلم اجماع القدماء على ذلك ولذا لو اردت ما هو متعارف القدماء فانه كيف يعلم اجماع المتاخرين عليه وان اردت الجامع للوصفين فاي حديث علمنا جمعه لهما فان تلك الصحيح باصطلاح المتاخرين صحيح عند القدماء قلنا ليس كذلك مطلقا بل بشرط ان لا يكون فيه قدح من جهة اخرى ومن اين يعلم ذلك وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى امثال هذه التطويلات والله سبحانه ولي الحسنات عائدة

فى بيان الاستدلال بقوله سبحانه لا تبطلوا اعمالكم

قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه لا تبطلوا اعمالكم في كثير من الموارد من الصلوة وغيرها وقد تامل في الاستدلال به المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد وبعد نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلوة وقال صاحب الحدائق الناضرة من مشايخنا المتاخرين بعد نقل الاحتجاج به على ما ذكروا الاية لا تخلوا عن الاجمال المانع عن الاستدلال اقول يمكن ان يكون وجه تامل الاول وسبب الاجمال الذي ذكره الثاني احد الامور الاول التامل في افادة النهي الحرمة كما ذكره بعضهم والثاني عدم بقاء الاعمال على العموم قطعا الوجوب القطع في بعض الاحيان في الصلوة وجوازه مطلقا في بعض الاعمال كالوضوء والغسل والصوم المستحب فيما عن التخصيص مع التجوز ولا ترجيح سيما اذا كان المخصص غير اللفظ بل الاجماع كما في الوضوء والغسل فيمكن حمل النهي على التنزيه والقول بعد كراهة قطع مثل الوضوء والغسل مردود بعدم ثبوت الاجماع على انتفائها فيحتمل وجوه منافية والثالث تعدد الاحتمال في الابطال فان ابطال العمل يتحقق على احد الوجوه الثلثة اما بالاتيان به باطلا كالصلوة بقصد الرياء والصدقة مع المن والاذى او بابطاله بعد تمامه بمعنى افناء اجره وثوابه كما ورد في خصوص هذه الاية دون في ثواب الاعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال رجل من قريش يا رسول الله ان شجرنا في الجنة لكثيرة قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نيرانا فتحرقوها وذلك ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم وبهذا المعنى فسر بعضهم قوله سبحانه لا تبطلوا صدقاتكم فقال اي لا تحبطوا اجره او بقطع العمل

وحيل ما تقدم منه لاغيا كما في قطع الصلوة ولا شك في صدق الابطال ولغوية العمل على الاولين واما في الثالث
فعل ما مل لان العمل المبطل انما هو الكل كالصلوة فانه لا شك في ابطاله لانه فرع تحققه وانما المصلي بقطعها ثم يبنا انها
او هو الجزء الذي اتى به وفعله فزاد بطلانه وقوعه لغوا وعدم ترتب اجر عليه فهو ممنوع لانه فعل فعلا بقصد
القربة او لا وعرض له عدم الاتمام ثانيا ولم يثبت حرمة عدم اتمامه بعد ايضا فان من يعلم عدم ترتب اجر وثواب عليه
وان اريد به عدم وقوعه جزء للفعل المطلوب الذي قصده او لا فنفي صدق البطلان عليه سيما حين نزول الاية تامل

فائدة اعلم ان الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في انه هل يحتاج المعاملة القلانية الى صيغة ام لا
وعلى الاشتراط يختلفون في كيفية الصيغة ويستدلون بادلة لا يعلم غير الماهر ماخذها ولتحقيق المقال في ذلك
المجال نقول ان المعاملات مما جعل الشارع لها اثارا واحكاما ولوازم ورتب احكاما على المعاملة وعلى متعلقاتها كما
انه قرر اثارا للبيع وجعل له احكاما وكذا للبائع والمبيع وقرر اثارا للتزويج والنكاح واحكاما للزوجية والزوج والناكح والمنكوحة
وهكذا غيرها من المعاملات ولا محالة يكون لكل معاملة لفظا ولمتعلقاتها الفاظا رتب الشارع الاحكام على معاني
هذه الالفاظ مثل احل الله البيع والبيعان بالخيار والنكاح لا يحل الا بالطلاق ويجب انفاق الزوجة وهكذا فلا
يخلو اما يكون هنا نص او اجماع دال على ان المعاملة الفلانية كالبيع مثلا او ما يتحقق به هذه المعاملة ما هو او لا
فان كان فيجب الحكم بمقتضاه فان دل على انه ما كان بالصيغة العربية مثلا فيحكم به وهكذا وان لم يكن كما هو الاكثر فلا
يخلو اما يكون معنى هذه الالفاظ لغة وعرفا او شرعا معلوما بحيث يصح ارادته في هذه الاستعمالات المثبتة
لتلك الاثار والاحكام او لا فان علم له معنى يصح ارادته على وفق القواعد المقررة في استخراج المعاني من الالفاظ
فاما ثبت شرعا باجماع او غيره شرط لتحقق تلك المعاملة او لا فان ثبت فيقتصر في تحقق المعاملة شرعا على ما هو واجد للشرط
وان لم يثبت فيجب الحكم بترتب الاثر وثبوت الاحكام لجميع ما يتحقق به المعاملة لغة او عرفا او شرعا ان ثبت له حقيقة
شرعية وان لم يعلم له معنى يصح ارادته فيلزم علينا الاقتصار في الحكم بترتب الاحكام بما انعقد الاجماع على
تحقق المعاملة به وملخص القاعدة ان الاصل عدم ترتب الاثر الا على ما علم ترتبه عليه شرعا ولا يعلم ذلك الا بجعل
الشارع ولا يحصل جعله الا بقوله البيع كذا او النكاح كذا او البائع كذا والمنكوحة كذا وهكذا فان دل نص او
اجماع على ان البيع او النكاح ما هو او بما يتحقق فيحكم به وان لم يكن ذلك فان علم معنى البيع والنكاح ولم يثبت دليل
على اشتراطه شرعا بشيء فيجب الحكم بتحققه بمجرد تحقق ذلك المعنى سواء كان تحققه بالصيغة او بدونه وان علم معناه
وعلم شرط له ايضا كما انه علم لزوم التنجيز ولا يصح التعليق فيحكم بتحقق هذه المعاملة بتحقق هذا المعنى مع ذلك الشرط وان لم يعلم له معنى
فيحكم بعدم ترتب الاثر كما هو مقتضى الاصل الا فيما علم تحقق المعاملة به يقينا وهو محل الاجماع مثال ذلك عقد
البيع وحصول الاختلاف فيه فمن عدم ظهور معنى لغوي او عرفي للبيع اضطر الى الاقتصار على موضع الاجماع وهذا
مطلق قول جماعة بتخصيص البيع شرعا بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط المختلف فيها ومن ظن
ظهوره ولكن زعم الاجماع على اشتراط الصيغة في تحقق البيع لزمه القول به ولكن يقتصر في الشرط على ما هو محل

الاجماع يعني ما ثبت الاجماع بوجه على اشتراطه وهذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع ولكن يوسع
فيها ومن لم يظهر ذلك الاجماع لم يعلم ثبوت دليل آخر ايضا على الاشتراط يوسع في تحقق البيع بما يتحقق لغة او عرفا الى
هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ او بالمعاطاة ايضا وهكذا غيره من العقود وبما ذكرنا يحصل المناط والقاعدة الكلية
لاستنباط الحق واستخراج الحكم في مقام الاختلاف في اشتراط المعاملات بالصيغة وعدمه وفي الاختلافات
الواقعة في صيغ المعاملات وكيفيتها فافهم **فائدة** اعلم ان العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج الى
دليل وبرهان هو العلم العادي وهو الذي لم يلتفت اهل العرف ومعظم الناس الى احتمال خلافه ولم يعتبروه في
مطالبهم ولم يعتنوا به في مقاصدهم والحاصل ان لم يحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم لا انه لا يحتمل خلافه
اصلا او لا يجوز العقل خلافه او يمتنع خلافه عقلا اعتبارا وذلك لان مطلوب الشارع ومقصد الله سبحانه وحججه الوسائط
من العباد هو الاطاعة والتسليم والانقياد والتجنب عن المخالفة والعصيان وهذه هي المناط في امتثال الاحكام
وايتمار الاوامر والاجتناب عن النواهي والثواب والعقاب والمدح والذم والحاصل ان مناط الامتثال الاوامر و
انتهاء النواهي هو الاطاعة والعصيان والمراد بهما ما يعد مرتكبه عند العقلاء واهل العرف مطيعا ومسلما او عاصيا
وحاصلا من البديهيات ان المناط في ذلك هو العلم العادي بمعنى انه اذا علم امرا يجب الطاعة بشيء او نهيا عن شيء
بالعلم العادي اي كان بحيث لم يلتفت اهل العرف الى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجنونه فمثله يعد مطيعا
وتاركه عاصيا الا ترى ان السلطان اذا كتب فرمانا الى بعض عبيده وختم معه ومولاه ثقة وامن التزوير بحسب العادة
ايضا وان احتمله عقلا احتمالا بعيدا غير ملتفت اليه في المتعارف فترك العبد امتثاله ولم يمتثله يستحق اللوم والعقاب و
كذا لو ارتكب عبد ما يحكم العرف والعادة ومتعارف الناس بحكمهم بعدم رضى مولاه به وجرت عادتهم على تركه
يذمونه ويحكمون باستحقاقه المؤاخذة الا ترى ان بناء الناس من بدو العالم الى ذلك الزمان كان على اعتبار الحق
في الالفاظ والجريان على طريقة تكلم الناس ويعدونه من المعلومات ويذمون مخالفه مع انه ليس الحاصل منه الا
العلم العادي وايضا المستعمل فيه العلم عند الناس والمتبادر منه عند اطلاقه انما هو ذلك المعنى اي ما لا يعتنى الى
احتمال خلافه ويعد وقوعه خلاف عادة الناس ويستهجنون من يلتفت اليه فيكون حقيقة فيه فيجب ارادة ذلك
المعنى كلما استعمل والحاصل ان العلم والظن في الاحكام الشرعية هو العلم والظن المتعارفين اطلاق اللفظ عليهما
عند العرف فان كان طرفا الحكم متساويين يسمونه ترديدا وشكا وان كان احد الطرفين اقوى ولكن لا بحيث يستهجن
تجويز خلافه ولا يعتنى عندهم الى خلافه ولا يلتفتون اليه في مقاصدهم كان ذلك ظنا وطرف خلافه وهما وان كان
احدهما بحيث يستقبح تجويز خلافه ولا يعتنى اليه عند متعارفهم وان كان محتملا عقلا يسمونه علما ويطلبه بنائهم في
الامتثالات والمخالفات ومن هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالبا ومن الاخبار المحفوفة بالقرائن الا ترى
يمثلون للخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بامثلة لا يابى العقل عن خلافه ولكن لا يلتفت اليه اهل العرف و
العادة **فائدة** اعلم انه قد بينا في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول ومناهج الاحكام واساس الاحكام ومفتاح الاحكام

اصالة حجية الاخبار الآحاد المروية عن ائمتنا الاطهار المدونة في المعتبرة من كتب علمائنا الاخيار بالطرق التي
الهمني الله سبحانه ببركة التوسل بالعترة الطيبة وخدمة الشريعة المقدسة وقد ظهر لي بعض الفوائد الاخر بمرور الايام
في نيل المرام وبيان هذا المطلب سنح لي امر غير ما ذكرته في سائر الكتب فاردت ان اورده في هذا الكتاب من غير تطويل
والمناقشة لا لغرض لا كثرها اوردته في سائر الكتب من هذا الباب ليكون تذكرة لنفسي وذكرى لاولي الالباب وقد
عقدت لذلك المطلب عائدة ثم اردفتها بعائدة اخرى ابين فيها ان العامل بتلك الاخبار الآحاد ناج البتة في يوم
المعاد معذور عند رب العباد فهذا المطلب وان كان نازلا عن منزلة الحجية وثانيا بعد ثبوت الحجية الا انه لما كان كافيا
لطالبي النجاة وكان دليله اشد وضوحا ذكرته عليحدة ايضا ولنقدم امام المقصود مقدمات نافعة الاولى حكم العقل بجواز
كل من الفعل والترك في كل امر لا قبح فيه بحسب عقولنا قبل ورود الشرع به بديهي اذ المفروض عدم حكم العقل بقبح في احد
الطرفين وعدم حكم من الشرع فيه ايضا فلا يكون منع عقلي ولا شرعي في شيء من طرفيه وليس معنى الجواز العقلي الا
ذلك بل يحكم العقل بجوازه الشرعي ايضا اذ لا معنى للجائز الشرعي الا ما لا حرج في فعله ولا تركه ولا منع على احدهما
وهذا كذلك ولان العقل يحكم صريحا بان الشارع لا يعاقب على فعل او ترك لم ينه عنه ولم يحكم فيه بقبح ولنعلم ايضا
ان من الامور البديهية انا لو لم نعلم بوجوب شيء او حرمته ولم نظنه ولم نعثر على دليل علمي ولا ظني ولا امارة تدل
على الوجوب والحرمة يجوز لنا فعله وتركه ويمتنع من الشارع عقابنا على احدهما لانه مما يستقبحه العقل ويذم عليه
العقلاء سيما اذا كان في مقابل احتمال الوجوب احتمال الحرمة ايضا او بالعكس وقد ثبت ذلك بالادلة القطعية
النقلية ايضا من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع القطعي الثانية من الامور البديهية عقلا وشرعا انه لا يمكن
كون شيء مناطا لنا ومأخذا لاحكامنا الشرعية وكوننا مأمورين باخذ الحكم منه من دون كونه مفيدا للعلم او الظن او
من غير العلم بحجيته ومناطيته او الظن بذلك ولو بالجملة لا معنى لكوننا مأمورين بالعمل بشيء معين في جميع الوقائع او واقعة
خاصة من غير حجة ومرجح عقلي او شرعي لتعينه وهذا بديهي جدا الثالثة اعلم انه كما ان طرق حصول العلم بالاحكام
الشرعية محصورة وهي العقل والحس كالسماع من المعصوم والعادة كالخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة او الاجماع
القطعي كذلك طرق تحصيل الظن بالاحكام الشرعية او الامارة التي احتمل كونها مناطا لتحصيلها التي امكن كونها مناطا
واحتمل جعل الشارع اياها مأخذا لنا في تلك الازمان محصورة غالبا اذ ليس هو الا ظواهر الكتاب والاخبار والشهرة
بين الاصحاب والاجماعات المنقولة والاصل وعدم ظهور المخالف على قول واما الظنون الحاصلة من مظنة العلة والحكمة او
الحمل على الافراد الاخر ونحوها فهي من باب استنباط العلة ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا الرابعة الاحتياط
وان امكن ان يكون مكلفا به مع بقاء التكاليف وسد باب العلم بها الا انه انما هو فيما امكن فيه الاحتياط بان يمكن الجمع
بين المحتملات او يكون فيه قدر مشترك يقيني واما ما ليس كذلك كما دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة او الاستحباب و
الكراهة فالاحتياط فيه غير ممكن فامكان وجوبه فيه منفي عقلا وشرعا بديهة وضرورة الخامسة اعلم ان مطلوبنا
في تلك العائدة بيان الدليل العلمي على حجية تلك الاخبار واثبات كونها معلومة الحجية واما الظن بحجيتها وكونها مظنون

الحجية فهو امر في غاية الظهور كالنور على الطور كيف والادلة الظنية على وجوب العمل بها وحجيتها قائمة والامارات
المفيدة للظن عليه متراكمة فانه قد دلت الاخبار على حجيتها ووجوب العمل بجميعها وانعقدت الشهرة العظيمة عليها
واستفاضت حكاية الاجماع فيها بل اشار في الكتاب الكريم بها اما الاخبار فسيجيء تعدادها ولو لم يكن غير ما رواه
الشيخ في العدة عن مولانا الصادق ع المنجبر بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة لكفى قال اذا نزلت بكم حادثة لا
تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع يدل على وجوب اتباع كل ما روي عنهم اذا وجد الحكم فيه باتباع
كل ما رووه العامة عن علي ع عند فقد ما روي عنهم ويدل الجزء الاخير على وجوب اتباع كل ما رواه الخاصة عن علي ع
بالطريق الاولى واذا ضم معه الاجماع المركب يدل هذا الجزء على تمام المطلوب ايضا وكذا ما رواه الصدوق في اكمال
الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بالسند الصحيح العالي قال سألت محمد بن عثمان
العمري ره ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع اما
ما سألت عنه ارشدك الله ووفقك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي
عليكم وانا حجة الله عليهم والمتبادر منه الرجوع الى رواياتهم كما اذا قيل ارجعوا في الدواء الى الطبيب اي الى طبه
الى غير ذلك من الاخبار الآتية واما الشهرة فلان معظم اصحابنا صرحوا بحجية الآحاد ومرادهم حجية كل خبر لم يدل
على عدم حجيته دليل اي اصالة حجية الخبر كما يدل عليه نفي اشتراط بعض الشروط كالعدد والبصر والعربية ونحوها
في الحجية بعد اثباتهم الحجية بالاصل وكذا استدلالهم على اشتراط بعض الشروط من العدالة وغيرها ببعض الادلة
ونفيهم اشتراط ما لا يتم دليله مع انه لولاه لكان مرادهم اما حجية طائفة خاصة من الاخبار او في الجملة ليس الاول
لظاهر العموم كثير من ادلتهم وعدم انطباقه على الخاص وعدم تخصيص في عنواناتهم وان اخرجوا بعض الاخبار بعد ذكر
الشرائط بل لو كان مرادهم اولا الخصوصية لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط ولا الثاني لما مر ولانه لا يفيد شيئا في
الاحكام ولا يتفرع عليه حجية ما يتمسكون به من الآحاد في الفروع وقد ادعى جماعة منهم العلامة الشهرة عليه ايضا
بل لنا دعوى الاجماع على اصالة حجية تلك الاخبار بضميمة ما ثبت من ان السيد ومتابعيه ايضا يعملون باخبارنا
غاية الامر انهم يدعون القطع بصحتها واما الاجماع المنقول فهو مستفيض قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك
الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من
اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر
في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع ومن زمان الصادق جعفر بن محمد ع
الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا
نكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو وقال بعض المتأخرين في فوائده الغروية ومن المعلوم
على متتبع الاخبار ومن له ربط بطريقة عمل اصحاب الائمة ع الاخبار ان مدارهم كان على العمل بمضمون اية محكمة او

دوا نه معتبرة وان كانت غير متواترة ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرة ويظهر دعوى الاجماع من المحقق ايضا ولا ينافي ذلك
ما ذكره السيد من دعوى الاجماع على عدم حجية الاحاد حيث قال فى المسائل الموصليات ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم
متقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل باخبار الاحاد ومن العمل بالقياس فى الشريعة ويعيبون اشد عيب الذاهب اليهما والمتعلق
فى الشريعة بهما حتى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم وقال فى المسألة
التى افردها فى البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين فى جواب المسائل التبانيات ان العلم الضرورى حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك صار شعارا لهم يعرفون به انتهى ووجه عدم
التنافى ان محل الدعوين مختلف فان مراد السيد نفى حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اى حجية كل خبر ومراد الشيخ
حجية تلك الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة فى كتبهم التى صرح السيد فى المسائل التبانيات بانها معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهى موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد فلا خلاف بينهما فى حجية تلك الاخبار كما لا خلاف بينهما
فى عدم حجية الخبر الواحد من حيث هو كما صرح به المحقق فى المعارج قال وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر العدل من
رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التى رويت عن الائمة و
دونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به انتهى وكيف يقبل من له ادنى شعور ادعاء مثل ذينك الجليلين ضرورة
الشيعة وعلم كل موافق ومخالف على امرين متناقضين واما ظاهر الكتاب فهو قوله سبحانه (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا)
فانه يدل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من لم يعلم فسقه وهذا المفهوم وان لم يكن حجة عندنا الا انه لا شك فى
كونه مفيدا للظن اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان كلامنا انما هو فى جواز العمل بالاخبار المدونة فى كتب اصحابنا الا ما
اخرجه الدليل واباحته او فى وجوبه وحجيتها على المقدمين من الكلام اما فى الخبر فى الجملة وبعبارة اخرى الخبر المطلق منها
او فى جميع تلك الاخبار الا ما اخرجه الدليل وبعبارة اخرى فى مطلق هذه الاخبار فهنا اربع مقامات المقام الاول
فى اثبات جواز العمل بالاخبار فى الجملة اى بقول مجمل من غير تفصيل لما يجوز العمل به انه الجميع او البعض والدليل عليه من
وجوه ثلثة احدها انه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه ان الاخذ بتلك الاخبار والعمل بها او ردها امر من الامور و
واقعة من الوقايع فلا يخلو اما يكون لنا فى هذه الواقعة المعينة حكم باقيا من الشارع يجب علينا امتثاله ولا
يجوز لنا تركه كما هو مقتضى قول من يقول بان لنا فى كل واقعة حكما ومقتضى قول من يقول ببقاء التكاليف ام
لا بل لا حكم فى هذه الواقعة لنا وهى فى حقنا مسكوت عنها مهملة فان كان الثانى فيجوز لنا العمل به قطعا كما
يجوز تركه بحكم ما مر فى المقدمة الاولى وان كان الاول فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامتثاله لا محالة فلا يخلو
اما ان تسلم ان ما نقيم على حجيتها ووجوب العمل بها من الادلة الاتية مفيدة للعلم به كما هو مقتضى الانصاف ام لا
فان سلمت فقد ثبت المطلوب وان لم تسلمه فلا شك انه لا دليل قطعا على حرمة العمل بها بل لا يمكن وجوده مع ما ثبت
فى المقدمة الخامسة من عدم حجية الظن بحجيته الا ما اثل فيكون باب العلم بحكمنا الباقى فى هذه الواقعة اى العمل بالاخبار

منسدا وصار انسداد باب العلم بالحكم فيها وبقاء التكليف فيها فلا مناص لنا من العمل فى هذه الواقعة بشىء اخر غير
العلم فهو وليس هو الاحتياط بحكم المقدمة الرابعة لدوران الحكم فيها بين الوجوب والحرمة باجماع الامة فهو اما
مطلق الظن كما يقتضيه قول العاملين بالظن من ان بعد سد باب العلم وبقاء التكليف يجب العمل بالظن او ظن مخصوص
او امارة خاصة يثبت خصوصيتها او التخيير او الاصل ليس الا اذ لا يوجد شىء اخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة
منه او يستند اليه فيها وعلى جميع التقادير يثبت جواز العمل بالاخبار اما على التخيير او العمل بالاصل فى هذه الواقعة
فظاهر واما على العمل بالظن مطلقا او الظنون الخاصة فبحكم المقدمة الخامسة اما الظن المطلق فظاهر واما الخاص فلانه
ليس ظن خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر عنه الا الاخبار او الاشتهار او الاجماع المنقول ومقتضى الكل حجية الخبر
بل وكذا الكتاب لان اية النبأ تدل عليها بمفهوم الوصف الذى هو مفيد للظن وان اختلفوا فى حجيته فان قلت ادعى
السيد الاجماع على عدم حجيته قلنا مع انه ليس الا على نفى حجية الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد اى مطلق الخبر لا
الخبر المطلق كما هو مقصودنا ان غايته الامر معارضته مع الاجماعات المنقولة على الحجية فيتعارضان ولا يحصل الظن وسقطا
الاجماع المنقول فيرتفع البدعة ويرجع الى سائر طرق الظن فان قيل الايات المانعة عن العمل بما ليس بعلم وبالظن
تدل على حرمة العمل بالاخبار والكتاب معلوم الحجية فيكون حكم الخبر معلوما لنا وهو حرمة العمل قلنا لا دلالة لشىء
من الايات على ذلك اصلا لان ما يتوهم دلالته منحصر فى قوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وقوله عز شأنه وما يتبع اكثرهم الا الظن وقوله عز جاره وان الظن لا يغنى من الحق شيئا والاية الاولى خطاب الى
النبى ص ولا دخل لها بنا سيما مع تفاوتها لنا فان باب العلم له ص بالوحى والالهام فى الاحكام مفتوح ولنا
مسدود مع ان المعلوم الحجية لنا من الكتاب ما كان خطابا لنا او لمن يشملنا ايضا والثانية لا يدل على الحرمة الا باعتبار
تضمنها المذمة والمذمة انما وقعت على عدم اتباعهم غير الظن لا على اتباعهم الظن وكذا الثالثة والرابعة لا يدل
الا على ان الظن غير مغن عن الحق ولا دلالة لها على حرمة العمل فان قولك الهدية لا تغنى عن الدين لا يدل على حرمة الهدية
نعم لو كنا فى مقام الاستدلال بالخبر او الظن على شىء او كنا نقول ان التكليف بالاحكام باق لنا ولا بد من استخراجها بالخبر
او الظن لرد الاية بان الظن لا يغنى من الحق واما مطلوبنا فهو جواز الاخذ بالخبر والعمل بما يفيده هذا مع انه لو سلمنا
دلالة الايات الثلث على الحرمة فدلالته على حرمة اتباع الظن وهو الحالة النفسانية المسماة برجحان احد الطرفين
وحرمة اتباعه لا يدل على حرمة اتباع الخبر الذى هو قول اصلا وشتان ما بينهما الا ترى انه يصح ان يقال لا يجوز للقاضى
اتباع ظنه فى المرافعات ويجب عليه العمل بقول الشاهد فان الظن امر والخبر امر اخر نعم قد يحصل منه الظن وحينئذ
يكون هو سببا لحصوله نعم لو كان نهى عن اتباع مطلق ما يفيد الظن وكل ما يفيده لجاز ان يقال بشموله للخبر ولكن النهى
انما هو عن اتباع الظن فيمكن ان يكون اتباع بعض ما يفيده لخصوصية وخصوصيته بانضمام افادته الظن اى يتبع الامرين
فيمكن ان لا يجوز اتباع الظن ويجوز اتباع القول او اتباع الظن والقول معا لا من حيث انه ظن بل من حيث انه خبر مثلا
او خبر وظن معا فان قيل الكتاب وان لم يدل على حرمة العمل بالخبر الا ان الاخبار المانعة عن العمل بما ليس بعلم تدل عليه

حرمة العمل بالخبر وهي وان لم يثبت حجيتها بعد الا انه يمكن جعل الاستدلال بها قطعيا بان يقال لو جاز العمل بالخبر لجاز العمل بهذه الاخبار ولو جاز العمل بها لزم عدم العمل بخبر وكلما كان كذلك فهو باطل قطعا نظير ما قلنا في نفي حجية مطلق الظن قلنا اولا ان هذا انما يتم لو كان المراد هنا بحجية جواز العمل بكل خبر وليس كذلك بل المراد جواز العمل بالخبر في الجملة ولا شك انه لا يلزم من جواز العمل بالخبر في الجملة جواز العمل بهذه الاخبار المانعة وثانيا انا سلمنا ان المراد اثبات جواز العمل بكل خبر ولكن المراد العمل بكل خبر لم يكن مانع من العمل به من الموانع المعارض ضرورة امتناع العمل بالمتعارضين وامتناع ترجيح احدهما والمانع للعمل بهذه الاخبار موجود وهو الاخبار المتقدمة والادلة الدالة على حجية الخبر مستجمع انها اخص مطلقا من الاخبار المانعة وعدم العمل بالعام في مورد الخاص اجماعا وقطعا ولم يقل احد بحجيته فيبنى ان يقيل العمل ذلك الشئ الاخر الذي يتبع في تعيين حكم الخبر هو جانب الاحتياط في مدلوله فان كان مدلوله موافقا للاحتياط يجوز الاخذ او يجب به وما كان مخالفا له يجب تركه وما كان نسبة مدلوله وخلافه الى الاحتياط متساوية يتخير فيه قلنا من البديهيات بطلان الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين فيبطل احتمال وجوب الاخذ بالاحتياط دون غيره وعلى هذا فنقول لا شك في ان من يعمل بالخبر لا يمنع من الاحتياط فان ورد خبر ان الشئ الفلاني طاهر لا يمنع من الاجتناب عنه وانما يمنع من ورود الخبر والحكم بان هذا الشئ نجس او الحكم بفساد البيع الذي ورد عليه اذا تراضى المتبايعان ونحو ذلك فالمراد من ورود الخبر المخالف مدلوله للاحتياط ان كان محض الاجتناب عن مدلوله فهو ورود غير الخبر وان اريد الحكم بموافق الاحتياط في مدلوله فهو ورود الخبر وهو ايضا خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب قبوله وترجيح الاول لا وجه له وترجيح بلا مرجح فاذا ورد ان الثوب الملاقي للفارة طاهر فلا بحث لاحد من القائلين بحجية الخبر وغيرهم في جواز تركه عند الصلوة احتياطا ولكن ليس الكلام فيه بل نقول هذا الذي لا يصلى فيه هل يحكم بنجاسته او يقول لم يثبت الحكم بنجاسته او يقول طاهر واى منها كان يكون خلاف الاحتياط لاحتمال وجوب قبول الخبر واحتمال وجوب رده وكل من الامور الثلثة مخالف لاحدهما وكذا اذا اصلى احد مع مثل ذلك الثوب فهل يفتى بوجوب الاعادة او لا يفتى وكل خلاف الاحتياط

الدليل الثاني انه لا يخلو اما لم يصدر من الشارع حكم في خصوص العمل بالاخبار او صدر وعلى الاول فجواز العمل بها ظاهر وعلى الثاني لا يخلو كما هو الظاهر بل المتفق عليه على ان للعمل بالاخبار حكما ولدلالة الاخبار المتواترة عليه اما لا يكون هذا الحكم ثابتا لنا او يكون ثابتا وعلى الاول لا يكون لنا فيه حكم قلنا ان نعمل بها اثباتا ايضا وان كان الحكم هو اما وجوب العمل بها او حرمته او جوازه ثابتا لنا فاما يكون الحكم احد الاحكام لا على التعيين او يكون حكما معينا وعلى الاول يكون الحكم التخيير وجواز العمل عليه ظاهر وان كان حكما معينا فاما لم يعينه لنا ولم يجعل لنا سبيلا الى التعيين او عينه وجعل لنا سبيلا اليه والاول باطل لكونه تكليفا بما لا يطاق فان قيل انما هو اذا كان الحكم الوجوب او الحرمة واما الجواز فليس تكليفا قلنا ان كان الحكم الجواز ثبت المطلوب فان قلت يلزم التكليف بما لا يطاق اذا لم يمكن الاحتياط قلنا هو هنا غير ممكن لدوران الامر بين الوجوب والتحريم سلمنا الامكان نقول هل يجوز ترك الاحتياط او لا فان لم يجز فهو السبيل المتبين وباقي فساده وان جاز فنقول فما حكم من لم يرد الاحتياط وعلى الثاني فالمعين بالكسر اما هو العلم او غير العلم الاول

باطل لانه ليس بمعلوم فتعين الثاني وغير العلم الذي يمكن تعيين حكم الخبر به ويصلح تعيينا له ينحصر في الاصل والاخبار والظن والاحتياط والثالث لا اولى منه لجواز العمل او وجوبه والرابع غير ممكن كما مر من تقبل العمل المعين هو الاحتياط في المدلول والمورد فيجب الاخذ بكل خبر كان مدلوله موافقا للاحتياط ويحرم الاخذ بما لا يكون كذلك قلنا لا يجب بل ولعل في التعيين ظهر لا يحرم الاخذ بما لا يكون كذلك فلم يتعين فان ورد انه يتعين حرمة الاخذ والعمل بما لا يكون موافقا للاحتياط فان كان ذلك بلا معين فهو تحكم بحت وان كان لاجل معين فمن هو وما هو واما مجرد الاحتمال فلا يكفي في التعيين والا يحتمل وجوب الاخذ به فلا يمكن ان يكون الاحتياط هو المعين مع انه يتعارض الاحتياطان حينئذ لو حكم بوجوبه لاحتمال الاحتياط اذ يمكن ان يكون قبول الخبر فيما كان مورده خلاف الاحتياط والحكم بمقتضى الخبر واجبا بل نقول ليس مورد من الموارد التي يخالف الاحتياط فيها مدلول الخبر الا وقد يحصل التعارض في الاحتياط كما اذا ورد ان الشئ الفلاني طاهر ثم ورد عليه البيع او لاقى ثوبا وصلى فيه فان حكمت بفساد المبايعة والصلوة للاحتياط في المدلول خالفت الاحتياط وان حكمت بصحته فحكمت بقبول الخبر لان مثل ذلك محل الكلام والا فجواز الاحتياط في كل مورد فهو مما لا يقبل المنع فلا يمكن ان يكون الحكم فيه الاحتياط **الدليل الثالث** انه لو لم يكن للثاني الخبر حكم ثابتا فلا بحث على التامل به كما مر وان كان فيجب علينا تعيين ماخذه وتحصيل التتبع في ذلك الحكم ولا شك في انسداد باب العلم بالتتبع فيه فينحصر طريق تعيينه بالخبر او الظن او التخيير او الاصل او الاحتياط والاخير غير ممكن لانه مردد بين الوجوب والحرمة والبواقي تثبت المطلوب العمل بالاخبار وقولنا جائز قطعا **الدليل الرابع** انا لو لم نقل بتمام الدليل العقلي على وجوب العمل بالخبر ولا الدليل الظني فمن البديهيات الواضحة انه لا دليل علميا او ظنيا على حرمته فحكم ما مر في اخر المقدمة الاولى يمنع كونه حراما علينا فيكون جائزا وهو المطلوب **المقصد الثاني** في اثبات جواز العمل بكل خبر من الاخبار التي لم يعلم بطلانه ولم يقم دليل علمي ولا ظني على عدم حجيته والحاصل كل خبر غير مظنون البطلان والدليل عليه هو الدليلان المتقدمان في اثبات جواز العمل بالخبر في الجملة بعينهما وتقرير الثاني منهما واضح وتقرير الاول انه يقال في كل خبر خبر من تلك الاخبار فيقال انه لا شك في ان العمل بذلك الخبر او رده وافقه من الوقائع وامر من الامور فما يكون لنا فيه حكم اما من الشارع او لا فعلى الثاني يثبت المطلوب كما مر وعلى الاول فيجب علينا تحصيل حكمه وباب العلم به منسد كما هو المفروض عند الخصم فلا بد من العمل بشئ اخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه وليس هو الا الظن المطلق والخاص او الامارة المخصوصة وليس شئ من هذه الامور دالا على عدم حجيته وحرمة العمل به لانه المفروض ولا يمكن العمل بالاحتياط كما مر فتعين العمل بالتخيير او الاصل وهو مع الجواز او يعمل بالادلة الظنية الدالة على حجيته كالاخبار المتقدمة والآية ومقتضاها جواز العمل ايضا ولو فرض عدم دليل ظني على حجيته ايضا وليس على حرمة العمل به ايضا فيكون المرجع الاصل او التخيير وحينئذ كما مر في المقدمات فان قيل يعلم بالاخبار والناهية عن العمل بغير العلم قلنا قد عرفت جوابه فان قيل هل لنا ان نقول ان خبر الناس في مقتضاها عدم حجية الخبر الذي يتكلم فيه ان كان داويه فاسقا او ثقة او شرها اي بواسطة الاصل قلنا الاول لانه لنا اصلا كما بان في بعض الفوائد الآتية **المقام الثالث** في اثبات حجية الخبر المطلق

اى الخبر في الجملة على الوجه الذى لا يبقى فيه لمنصف المتأمل شك ودية والمتعسف المكابر لا يجدي الفه دليل وحجة
ولنا على ذلك المطلب الواضح السبيل وجوه من الادلة الدليل الاول انه قد ثبت لك في الفائدة السابقة ان مجرى
عادة الله سبحانه وحجج الطاهرين في بيان تكليف العباد وشرح الاحكام لهم على طريقتهم في معاشهم ومعادهم وان
كلما جرت عليه عادة الناس في الاطاعة والعصيان وعليه مدارهم وبناؤهم فهو مبنى الاطاعة والعصيان في احكام الله
سبحانه ولذا سلكوا معهم في استخراج المعاني من الالفاظ مسالك المتعارف في المحاورات ويعد غيره عاصيا وبالجملة
الحجة لنا هو العلم العادى اى بما علم اعتباره في عادة الناس ومما جرت عليه عادة الناس طرا من بدو العالم الى هذا
الزمان ان كل مطاع في قوم له احكام بالنسبة اليهم بل كل من له اشتغال وامور مع جماعة لا يطلب منهم في كل واقعة واقعة
العلم بل بناؤهم على قبول اخبار الثقات سيما مع انضمام بعض القرائن المؤكدة للظن سيما اذا اكثرت الاحكام وتشعبت
وتعدد المحكومون وانتشروا فهؤلاء السلاطين والامراء والحكام ينفذون الرسل الى البلاد ويكتبون المكاتيب التى
هي ايضا اخبار كتبية الى الناس ويريدون العمل بها وباقوال الرسل ويحضرون الناس بارسال شخص واحد لاحضاره
ويريدون اجابته ولو لم يقبل يستحق العقاب والمؤاخذة الا مع ضم ما يفيد ظن التزوير او الفحص عن تحصيل العلم مع امكانه
ويعد في العرف متثليها مطيعا والراد لها عاصيا مخالفا وهؤلاء التجار وبناؤهم وعادتهم في المعاشرات والمعاملات
على الاخبار القولية والكتبية وهكذا الاصدقاء والاحباب بل على ذلك جرت عادة اهل كل علم وعلى هذه كتب
المنجمين مشحونة بالاخبار عما استنبطه واحد بواسطة الارصاد او التجاريب وذا كتب الاطباء مملوة من الاخبار
عن الطبايع والتجربيات وذلك كتب اللغة مشتملة على الاخبار عن الاوضاع اللغوية وكذا كتب علوم الادب متضمنة
للاخبار عن القواعد الادبية وبالجملة هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس عليها بناء الاطاعة والعصيان
بحيث يعلمها كل احد انظر الى انه لو جاء ثقة الى عبد من مولاه بامر امره به ظن انه الصدق ولم ينهض اما للامتثال او لتحصيل
العلم يذمه العقلاء ويحكمون باستحقاقه العقاب سيما اذا انضم معه خبر ثقة اخرى او كتاب من المولى بل يعلم قطعا
ان جميع الانبياء المبعوثين على العباد كانوا جارين على ذلك المنوال فيامرون ممهم بواسطة المخبرين الثقات وكذا اوصياؤهم
كما عليه جرت عادة الحكام واولوا الاحكام ولبثت عادتهم في ذلك بادون من عادتهم في استخراج المعاني من
الالفاظ باصل الحقيقة واصل عدم القرينة وعدم النقل ونحو ذلك بل ليس علمنا بجريان عادتهم على ذلك بادون
من علمنا من كثير من البلاد النائية والقرون الخالية ومن كوننا مكلفين باحكام غير ما علم ضرورة من الشريعة
بل التشكيك في ذلك كالتشكيك في مقابلة البديهة فان قيل نحن نسلم ذلك ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم
عملهم بها او عند سد باب العلم او عند تكثر الاحكام وتعدد المحكومين بالظن مطلقا لا خصوص الخبر وبالجملة نعلم ان بناء
الناس في الاطاعة والعصيان والاوامر والنواهى لا ينحصر في المعلومات القطعية بل يعملون بالظنون القوية اما مطلقا
او مع انسداد باب العلم او تعسر العلم قلنا مع ان المشاهد من احوالهم والمعاين من عاداتهم هو الرجوع الى الاخبار
القولية والكتبية انه لو سلمنا ذلك يثبت المطلب ايضا اما اولا فلان مقصودنا كما يأتي ايضا هو الاخبار المفيدة للظن

لا كل خبر وان لم يفد الظن فبعد حجية الظن يثبت حجية الخبر الظنى ايضا واما ثانيا فلان كل من يقول بحجية الظن يقول
بحجية الخبر المفيد للظن ايضا ولا عكس فبعد تسليم حجية الظن يثبت حجية الخبر المفيد للظن واما ثالثا فلان حجية الظن
يستلزم حجية الخبر لما عرفت من كونه المظنون الحجية وحصول الظن بحجيته الدليل الثاني تقرير المعصوم المعلوم لنا
بضميمة الحدس والوجدان فانا نعلم قطعا ان جميع المكلفين من الرجال والنسوان والصبيان في اوايل البلوغ
سيما بعد انتشار الاسلام في البلاد النائية والقرى والبوادى حتى بلاد العجم والترك كانوا يعلمون في احكام
مسائل حلالهم وحرامهم باخبار الثقات ورواياتهم وكتبهم ورسائلهم ومكاتيبهم فالصبيان كانوا يعملون باخبار
آبائهم والنسوان باقوال رجالهم والعوام ورواياتهم علمائهم وان كانوا متمكنين عن سؤالهم ونعلم قطعا انهم
لم يكونوا مقتصرين على المعلومات فان طرق العلم محصورة واكثرها للاكثر في الاكثر قطعا منتفية فان الشيء يعلم
اما بالعقل او العادة او الحس او الاجماع او الخبر المتواتر او المحفوف بالقرينة ولا سبيل للاول الى اكثر الاحكام الا
والاداب الشرعية غالبا والثالث غير متيسر الا للمتمكنين من التشرف بشرف السماع من الحجج المعصومين والرابع
لم يكن متحققا الا في مسائل قليلة مع ان العلم به للنسوان في البيوت واهل القرى والبوادى والبلاد البعيدة
سيما في زمن الائمة التى لم يتشرف فيها علماء الشيعة وكانت فيها مانع التقية متعسر بل متعذر وكذا الاخيرين
ولم يكن في الاحكام في الاغلب باعث ظن في تلك الازمان سوى الاخبار القولية والكتبية وكانوا يعملون بها
ويعلم ائمتهم ذلك ويقررونهم عليه بل يعلم المتتبع انهم يرغبونهم عليه ويامرونهم به واحتمال ان يكون عملهم
بها لاجل حصول العلم لهم باعتبار عدم الالتفات الى احتمال الخلاف وان امكن في حق قليل من عوامهم الغير
الفطنين ولكنه معلوم الانتفاء في حق الاكثر سيما مع وجود الاختلاف الكثير في الاخبار الدليل الثالث الاجماع
القطعي على حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها مما لا يصلح محلا للنزاع اصلا بل هو صار ضروري المذهب
والدين وليس علمنا بوجوب العمل بتلك الاخبار في الجملة اضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذلك ونعلم قطعا انه لو
ترك الاحاديث في اسنا الحرب الدين والمذهب والتارك لها يؤاخذ ويعاقب ويبطل احكام شرع الرسول وتنهج الدين
غيرها التى به كما صرح به شيخنا الاقدم الشيخ المفيد ناقلا عن بعض مشايخه وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف
والخروج من الدين والعدول عن سيرة العلماء الراسخين برفع اليد عنها وبيانه انا نرى اصحاب ائمتنا ومن يليهم من علمائنا
المتقدمين وفقهائنا المتأخرين ورواة الاخبار وحملة الآثار من عهد اول الحجج الى زماننا هذا يعملون بالاخبار الآحاد
من تلك الاخبار المدونة في كتب الاصحاب ويجعلونها ادلة للاحكام الشرعية من الموجودين في زمان المعصوم والذين
نشؤا في زمان الغيبتين الى زماننا هذا حتى ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار
المنقولة في اصولهم المعتمدة ويسلم لهم خصمهم وكذا نرى انه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاحاديث وهذا
شاهد صدق على ان عملهم كان بتلك الاخبار ونرى همتهم شديد الاهتمام بضبط الاحاديث وتدوينها حتى سطروا
الاساطير وملؤا الطوامير ودونوا فيها كتبا واصولا واستعملوا في تقسيمها ابوابا وفصولا وقل من مشاهير اصحاب الائمة

وعدوا لهم من لم يكن له اصل او كتاب جمع فيه احاديث الاطهار حتى ان اربع مائة من اصحاب الصادقين ع جمعوا اربعمائة اصل يشتهر ذكرها في الاقطار ولم يوجد من علماء الائمة ع ونحوهم من لم يعرف بعينه من عمره في تأليف كتاب جمع فيها متفرقات الاخبار ونبذ لو اسعيهم في نشره وترويجه حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا اسمعه غيره ونقله له قولا او كتابة قراءة او اجازة حيث ان اكثرها وصلت الينا مع بعد العهد وطول الزمان وتوفر الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا عمرهم في تصحيحه من حيث الالفاظ تارة ومن حيث المعنى اخرى حتى وضعوا كتابا في بيان معاني الاخبار ووضعوا مؤلفات في توضيح احاديث الائمة الاطهار ومن حيث الاسناد ثالثة حتى اجتهدوا في ضبط اسانيدها وبحثوا عن حال رجال رواتها وميزوا العدل من المجروح والثقة من الضعيف وصنفوا كتبا مختصرة ومطولة في بيان احوال الرجال وصفاتهم وايضا ما وجدنا كتابا فقهيا او رسالة يشتمل على مسألة من الفروع من الصدر الاول الى هذا الزمان الا وقد استدل فيه بخبر او اخبار وما رأينا مصنفا من مصنفاتنا ما لوفي الاحكام من اول الامر الى يومنا هذا الا تمسك فيه بهذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت ولم ينحصر في زمان دون زمان ولم يقتصروا في ذلك على باب مخصوص من ابواب الفقه ولا مسألة مخصوصة من مسائله ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون بها فان منعهم انما هو من العمل بالاحاد من حيث هي احاد اي اذا لم ينضم معها قرينة ويدعون ان اكثر اخبارنا معلوم ومنضم مع قرائن مفيدة للعلم الا ترى ان كتبهم مشحونة بالاستدلال بالاخبار فهم مانعون من العمل بالاخبار الغير المعلومة صحتها لا بتلك الاخبار المدونة في كتب اصحابنا بل يعاملون بها ويرون صحتها قائلين بكونها مقطوعة الا ترى انه قال السيد في جواب المسائل التبانيات ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صدق رواتها وصحتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى وبالجملة ليس غرضنا اثبات حجية الاحاد من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المودعة في المعتبرة من كتب اصحابنا الواصلة الينا بطريق الاحاد وليس من علمائنا من منع من العمل بها بل هم مع كثرتهم واختلافهم بين قائل بوجوب العمل بها لاجل كونها مقطوعة الصحة وقائل بوجوبه لافادتها الظن وقائل بوجوبه تعبدا فيكون حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل بها اجماعيا ويكشف النقاب عن ذلك ادعاء كثير من اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين منهم الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة وشيخنا البهائي وقال بعض الاجلة بعد ذكر امارات وشواهد على العمل بالاحاد فحصل من جميع ما ذكرنا ان المتاخرين على هذه الطريقة من غير نكير منهم والاجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم ع انتهى فمن ملاحظة تلك الامور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الاخبار في الجملة واتفاقهم كاشف عن قول الحجة فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعا في زمان الغيبة لغير المتمكن من تحصيل العلم فانا لثابت من الاجماع فانه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد والمجتمعين على حالة واحدة لامكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة ولكنا وجدناهم من زمان المعصوم ع الى زماننا هذا بين عاملين وبين مجتمعين جيلا بعد جيل وطبقة عقيب طبقة من غير تخصيص بزمان او حالة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك لا يقال ان السيد ومتابعيه قد عملوا بتلك الاخبار لاجل انضمام القرائن اليها وهي الموجبة لحجيتها فلا تلازم حجيتها لمن وجدت له القرينة قلنا

اولا انا لا نحتاج في اثبات الاجماع الى موافقة السيد ومتابعيه لحصول العلم بالاجماع حاصل من غير جهته ومع قطع النظر عنه لانقطاع عصرهم وحكم الحدس به لولاهم ايضا وثانيا انا نعلم علما قطعيا انه لم ينضم الى تلك الاخبار في عصر السيد وموافقيه قرائن مفيدة للعلم القطعي بحجية تلك الاخبار لفقدانها في زمن المعصومين ايضا بل المراد ما يحصل به الاطمينان للنفس من القرائن التي توجد لنا ايضا من وجود الخبر في اصل معتبر او كون راويه من العدول او الثقات او الموثقين لعمل جمع من الاصحاب الى غير ذلك بل يمكن ان يكون المراد بالصحة التي صرح السيد بان هذه الاخبار مقطوع على صحتها هو ذلك المعنى وقد صرح بذلك بعض مشايخنا المحققين قده في رسالته في الاجتهاد والاخبار وبعد نقل عبارة السيد المتقدمة الظاهر ان فحوى الكلام وامثاله عند السيد من جملة تلك الامارات بل لا تامل فيه كما لا يخفى على المطلع المتامل ولا خفاء في كونها ظنية انتهى وثالثا ان كلما ذكرناه ونذكره بطوله وتفصيله ايضا قرائن لنا منضمة مع تلك الاخبار موجبة للقطع بحجيتها ولو في الجملة فما ذكرنا الان مقصودنا ليس حجية الخبر الواحد من حيث هو خبر واحد بل الغرض حجية تلك الاخبار التي في كتبنا المعتبرة الدليل الرابع الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع بحجية الاخبار الاحاد بل المتواترة معنى وبيان ذلك انه قد وردت اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها دالة على وجوب العمل بالاخبار المروية عن ائمتنا الاطهار ع وانضمت معها قرائن مفيدة للعلم بحجية مضامينها وهي كثيرة جدا وكثير منها واضح الدلالة وفي دلالة بعضها وان امكن نوع من المناقشة الا انه من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالحجية اما الاخبار فكثيرة الاول والثاني رواية العدة والتوقيع الرفيع المتقدمين في المقدمة الخامسة الثالث الحديث المدعي تواتره بين الفريقين وهو قوله من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيمة فقيها ولا شك ان الحفظ عليهم بدون حجيته لا فائدة فيه الرابع صحيحة البختري عن الصادق ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا الخامس رواية يزيد بن عبد الملك تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم السادس صحيحة معاذ الهراء قال قلت لابي عبد الله ع اني اجلس في المسجد فيأتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم واذا كان ممن لا ادري اخبرته بقولكم وقول غيركم فيختار لنفسه واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا فاصنع فقرره ع معاذا الامر باخباره بقوله مع علمه بعمل المخبرين بقوله مع كونه واحدا السابع رواية معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله حيث امر بالاخذ بقول الاول مع المخالفة ومعلوم ان الاخذ به بدونه اولى وايضا امر بالاخذ بما بلغ من الحي ويستفاد من ذلك الخبر ان الاخذ بالاخبار كان مسلما بين الاصحاب وان لم يعلموا الحكم عند الاختلاف الثامن مرفوعة الكناني عن الصادق ع في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه

وبتبعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون مدح هؤلاء العاملين بهذه الاخبار المنقولة بوسائط هذه الاشخاص الغير العاملين بعضا منها والتاركين لها التاسع ما رواه في الخاصين عن الباقر قال والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب العاشر ما روى في الجامع عن النبي انه قال الحديث واحد تأخذه من صادق خير لك من الدنيا والاخرة والصادق في العرف واللغة من له ملكة الصدق او من لم يظهر منه خلافه الى الامر والحادي عشر ما رواه الصدوق عن النبي انه قال قال النبي المؤمن وحده حجة الثاني عشر ما رواه الكشي في الغالي السند بالصحيح انه ورد توقيع من يحيى بن المهدي على القسم بن العلاء وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم لانه جعلهم حكاما على الناس وحجة عليهم ورواتهم عنهم اعم من ان تكون بالواسطة او بدونها تقتضي كانت الواسطة ام لا الثالث عشر ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة بسند عال صحيح عن ابي جعفر الثاني في بني فضال انه قال خذوا بما رووا ودعوا ما راوا دل بالاجماع المركب على وجوب الاخذ بقول كل من كان ثقة وان كان فاسد المذهب اما مثبتا الرابع عشر ما رواه الامام في تفسيره عن ابائه انه قال اتدرون من المتمسك بالقران قال هو الذي اخذ القران وتأويله عنا اهل البيت من وسائطنا السفراء عنا الى شيعتنا الخامس عشر ما روي في الروايات الكثيرة من الصحاح وغيرهما من قولهم ما خالف العامة فخذوه وقولهم خذوا بما خالف القوم السادس عشر ما روي في الروايات الكثيرة ايضا من قولهم خذ بما اشتهر بين اصحابك فانه اذا وجب الاخذ بما خالف العامة او ما اشتهر بين اصحابك مع وجود المعارض ففيما لا اخذ به مع حديث مطلق او لم يرد فاذا انضم معه الاجماع المركب يدل على حجية جميع الاخبار السابع عشر قولهم في روايات كثيرة صحيحة وغيرها بالاخذ من باب التسليم وسعك الثامن عشر ما رواه الكشي مسندا عن مسلم بن ابي حبة قال كنت عند ابي عبد الله في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني قال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني حيث امره اخذ سالم عن ابان وامره بالرواية ولا شك انها ليست الا للعمل ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الاخبار المتضمنة لمثل باحاديثهم واحاديثنا وجاء حديث من او لكم باعتبار احتمال ما كان مقطوعا به عنهم ليس بصحيح لان المراد بهذه الالفاظ في الحديث المنسوب اليهم المروي عنهم لا المقطوع بكونه منهم لان الحديث على ما عرفوه جميعا هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وذلك صادق على كل ما روي عنهم ولو بوسائط ومعنى حدث عن فلان اي اخبر عنه وحديث الشخص ما يحكى عنه وايضا اطلاق هذه الالفاظ على ما يروى عنهم شايع بل الظاهر المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب فحديث الشخص حقيقة فيما يروى عنه وعدم صحة السلب يؤكده ومما اطلق في الاحاديث المنكرة على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما في مقبولة ابن حنظلة وفيها وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث وفي رواية زرارة يأتي عنكم الحديثان والخبران المتعارضان الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فان مع العلم بصدور الحديث لا معنى لاعتبار الاصدق وفي صحيحة هشام ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم

اقله مع ان في التوقيع الاول ان رواة حديثنا حجتي عليكم وارجعوا اليهم ومن ان يحصل للشاكين بالرجوع اليهم ان الاحاديث التي يروونها مقطوعة ولو علموا فلا حاجة لهم الى رواة الاحاديث اصلا وكذا ما في صحيحة الحميري من قوله فخذ شيئا منهما فان الظاهر من التفريع ان من اخذ شيئا من الاحاديث عن العلماء غايته الامر ان العلماء علموا صحة الحديث واما الاخذون فمن اين يحصل لهم ذلك العلم وقوله في رواية ابن عبد الملك وانا بما انكم زعيم دليل على ان المراد غير ما قطع بكونه من الامام اذ حصول النجاة من الاخذ بالمقطوعات يقيني وفي مرفوعة الكناني تصريح بعدم القطعية او نعيم لان المدح للذين اخذوا من هذه الوسائط لا الذين اخذوا الحديث من المعصوم واما القرائن المتضمنة معها فغير محصورة جدا الاولى الروايات الكثيرة الامرة باخذ الاحكام من روايات اشخاص معينة نحو احمد بن ادريس ومحمد بن مسلم وابان بن تغلب وزرارة ومحمد بن عثمان العمري وابي بصير الاسدي وغيرهم والثانية الروايات الغير المحصورة الواردة في الترغيب على الرواية والحث عليها من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها والثالثة الروايات المتواترة الامرة بحفظ الرواية وابلاغها والرابعة الروايات الواردة في كيفية الرواية من النقل بالمعنى والاسناد الى صاحبها والخامسة الروايات المقبولة المتواترة معنى في كيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والسادسة الروايات المستفيضة المتضمنة لان من سمع شيئا من الثواب فعمل به كان له اجره السابعة الروايات المشهورة القائلة بانه قد كثرت على الكذابة وانه قد كذب على رسول الله وما تواتر عن اهل البيت من انا اهل البيت الصادقون عن كذاب يكذب علينا فانه لولا حجية الاخبار لما كان للكذب عليهم وجه الثامنة الروايات الواردة في انا عرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنا التاسعة الاحاديث الواردة في الامر بحفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها وتبيينها و الاخبار بهذه المضامين لشيعة قد بلغت حدا يتعسر احصاؤها وجمعها في كتاب العاشرة استدلال اصحابنا قديما وحديثا بهذه الاخبار المروية في كتب اصحابنا الحادية عشر كون الاختلاف بين العلماء بسبب اختلاف الاخبار مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم وفي وقوع التطليقات الثلث بلفظ واحد وفي قدر الكر وفي استيناف الماء لمسح الراس وفي اقصى مدة النفاس وفي ولاية الاب على البكر الرشيدة وغير ذلك الثانية عشر اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه الثالثة عشر سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد وبيان كيفية احوال الرجال وتعديلهم وجرحهم حتى وضعوا لبيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبا الرابعة عشر جدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها حتى ان اصحاب المنقولات يثبتوها بظواهرها وارباب المعقولات اولوها بما يلائمها الخامسة عشر ارسال الرسول والولي الرسل الى القبائل والعشاير والاعراضات المذكورة لذلك انما يتصور اذا اريد الاستدلال به وحده السادسة عشر عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الاحاديث باخبار احاد في موارد متكثرة السابعة عشر عمل اصحاب الائمة بمكاتيبهم الشريفة التي هي ايضا اخبار وكتبته وان كان بخط الامام وهي بلغت حد الكثرة ما يحصل به العلم الثامنة عشر قول الرسول والائمة في موارد كثيرة فليبلغ الشاهد الغائب ولولا حجية خبر الشاهد لم يترتب فائدة على تبليغه التاسعة عشر ما يعلم قطعا من عمل الموجودين في زمن الائمة في تلك المدة الطويلة

لا تخلو

ستها في البلاد البعيدة من الاخبار المروية العشرون الاجماعات المنقولة كما مر الحادية والعشرون تمام الادلة الشريفة فانه ان دل عليه بمفهوم الوصف ولكنه يصلح مؤيدا وقرينة وكذا ما مر من قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة وقوله عز شانه ان الذين يكتمون ما انزلنا الثانية والعشرون ملاحظة العرف والعادة كما مر الى غير ذلك من القرائن المتضمنة التي يعثر عليها المتتبع وقد ذكرنا بعضها الغرائب في كتاب اساس الاحكام ومن البديهيات ان كل من راجع وجدانه يعلم ان تلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات المتعاضدة بعضها ببعض الواردة بمواد مختلفة المؤيدة بعمل الاصحاب من العلماء المقرونة بقبول جمهور الفقهاء المؤكدة بديدنهم في العمل بمضمونها ومعناها واجتهادهم في الاخذ بمنطوقها ومفهومها المعتضدة بناء بما ذكرنا من القرائن المتكثرة والامارات والشواهد المتعددة ليست خالية عن الصدق والواقعية ولا عارية عن الصواب ونفس الامر

المقام الرابع في اثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه اما من جهة الراوي او من جهة اخرى خارجية الا اذا كان دليل على عدم حجيته والدليل عليه مضافا الى ان كل ما يدل على حجية الخبر في الجملة من طريقة العرف والعادة والاجماع والخبر المحفوف بالقرينة يدل على حجية كل خبر مظنون الصدق لم يدل على عدم حجيته دليل آخر اذ على ذلك تجري طريقة عادة الناس وعلى ذلك انعقد الاجماع اذ القدماء منا يعملون بالخبر الصحيح والصحيح عندهم ما يقترن بقرينة مفيدة للظن بصدقه والمتاخرون المنوعون للاحاديث الى الاقسام الاربعة نوعوها اليها للتمييز المفيد للظن وغيره ولذا ترى يعملون بالضعيف المظنون صدقه بانجبار بشهرة او نحوه من الاخبار المحفوفة بالقرائن وقرائنها واردة على الاخبار المظنونة الصدق ايضا انه قد ثبت مما ذكر حجية الخبر الغير المعلوم صدقه في الجملة وانه حكم الشارع بحجيته وقد حكم المطاع بها فنقول ان الذي حكم الشارع بحجيته ووجوب قبوله اما مطلق الاخبار المروية عنهم او نوع خاص منها فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني فتلك الخصوصية ليست من الامور الراجعة الى سندها او مدلولها ولا من الامور الخارجية التي لا مدخلية لها في مظنة صدق الخبر لعدم مدخلية تلك الخصوصيات في حكم الشارع بالحجية وعدمه قطعا واجماعا قطعيا بسيطا ومركبا بل هذه الخصوصيات مما لا تصلح لكونها مناطا لحكم الشارع بالحجية بل الادلة القطعية المتقدمة على حجية الخبر في الجملة تنفي مدخلية هذه الخصوصيات اذ لا دلالة لها على حجية القائد لما فرض من هذه الخصوصيات دخيلا في الحجية كما يظهر بعد فرضها مثلا ان قلت انه يمكن ان يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المقرر اي الموافق للاصل او الناقل اي المخالف له قلت انظر الى ان طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على احد القسمين او احد من العلماء الذين ثبت بعملهم الاجماع اقتصر على احد منهما او الاخبار المحفوفة او قرائنهما كانت خاصة باحدهما وكذا ان قلت انه الخبر الموافق للاحتياط او المخالف له وبالجملة هذا امر بديهي في غاية البداهة فان كانت الحجة من الاخبار نوعا خاصا فيكون خصوصيته راجعة الى ما يتعلق بصدق الخبر من الامور المتعلقة بالاسناد او القرائن الخارجية لا يمكن ان يكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر لان المفروض كلام في الثابت حجيته وحكم الشارع بقبوله في الجملة هو الخبر الغير المتواتر ولا المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق ولا خصوصية العلم بحجيته لان هذه الخصوصية

لا تخص بما لم يخبر بل مقتضى انتفاء التكليف فوق العلم حجية كل ما علم حجيته مع ان امتيازا من هذه الجهة الخبر ايضا قطعا ودفع الاجماع على حجيته وتواترت الاخبار عليها وجرت العادة عليها فمنها ان قيل لعله لاجل تحقق الخبر المعلوم حجيته ولذا حكم الامام ع بحجيته قلنا نعلم ان الاخبار في نفسها مع قطع النظر عن جهة العلم بالحجية وخصوصيته حجة واجب القبول والا لم يقرر الامام ع لوجوب الردع عليه فيما علم ولم يكن مطابقا للواقع والا لزم سد باب ارشاد الامام ع لمن علم خلاف الواقع لانه مكلف يقتضي علمه حين العلم قطعا وايضا معنى الحكم بالحجية ليس الا حكم الامام بوجوب الاخذ فلو لم يكن هذا الحكم مطابقا للواقع مع قطع النظر عن جهة العلم به لزم اغرائه بالجهل فيعلم انه مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به والحاصل انه ان كان حكم المعصوم الثابت بالاجماع والاخبار المحفوفة وطريقة العلماء لاجل ان كل ما علم حجيته فهو حجة فلا يختص ذلك بالخبر وان كان لاجل نوع معلومية حجيته وتحققه كثير الا بمجرد الفرض والكلية فذلك يوجب حجيته في الواقع ايضا فانحصرت الخصوصية بالظن بالصدق فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة فان قيل لعل تلك الخصوصية الظن بالصدق بطريق خاص قلنا اولا انه خلاف مقتضى ادلة حجية الخبر في الجملة اذ كل خصوصية من خصوصيات الظن فرضت نرى اعتبرته الادلة منها وثانيا انه خلاف الاجماع اذ ما من احد الا وهو يكتفي بظن خاص من ان العامل بالصحيح مثلا يعمل بالموثق او الحسن ومثل مراسيل ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومن لا يروي الا عن ثقة والمنجبرة بالشهرة ونحو ذلك وثالثا انا سلمنا احتمال ذلك ولكن وجد في الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع من انواع الاخبار المظنونة الصدق التي يحتمل ان يكون للعامل فيه مناط الحجية كوثاقة الراوي وصحة الرواية والانجبار بالشهرة وغير ذلك فبهذه الاخبار تثبت حجية كل خبر مظنون الصدق على ان الخصوصية التي يحتمل ان يكون لها مدخلية في ذلك وقال به بعضهم هو عدالة الراوي او وثاقته وليس هو الا باعتبار دلالة النبا على اعتبارهما وسيتبين اثره في بعض العوائد الآتية عدم دلالة الآية المذكورة على اعتبارهما اصلا فان قيل لعل تلك الخصوصية موافقة مدلوله للاحتياط قلنا قد عرفت انه لا يمكن مدخلية تلك الخصوصية سلمنا احتمالها ولكن نقول ان الاخبار الدالة على حجية الخبر موافقة للاحتياط كما عرفت في المقام الاول من ثبوت جواز العمل بكل خبر قطعا فالامر فيه دائر بين الوجوب والجواز فالاحتياط يكون في العمل به

المقام الخامس في بيان اصالة حجية الاخبار المروية عن ائمتنا الاطهار الا ما اخرجه الدليل وفائدة ذلك المقام بعد المقام السابق انا اثبتنا في كتبنا الاصولية ان جميع الاخبار المروية في كتب الاحاديث المعتبرة مظنون الصدق فتظهر في مثل الخبر الضعيف والموجود في بعض الكتب الغير الثابت اعتباره المنجبر بدونه الشهرة المحققة او المحكية او الاجماع المنقول او باشتماله على واحد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك مما لم يثبت الاجماع على عدم حجيته ويمكن التحديث في حصول الظن بصدقه فانه يطلب حجيته من ذلك المقام والدليل على ذلك الاصل من الاخبار المتقدمة الدالة على حجية الاخبار مطلقا كلا او بعضا فانها مظنونة الصدق قطعا كلا او بعضا بوجوه مختلفة من الوجود في الكتب المعتبرة والتصحيح ووثاقة الراوي والانجبار بالشهرة المحققة وبالاجماعات المنقولة وتعاضد بعضها مع بعض وغير ذلك

فيثبت منها عموما او اطلاقا حجية جميع الاخبار التي جائت عن ائمتنا وروينا عنهم ثم خرج منها ما خرج بالدليل ومنها
ما لم يكن مظنون الصدق ولا موافقا وبقي ابتل احد الامور المذكورة فيبقى الباقي وهو المطلوب فائدة اعلم انا
لو قطعنا النظر عن ثبوت حجية الاخبار الاحاد وانحصار غير انه يجب قبولها والاخذ وفي تركها نقول ان العامل
بها معذور عند الله سبحانه والحاصل ان نقطع النظر عن الزام الخصم على العمل واراد تحصيل النجاة والخلاص من
العقاب بواسطة التكاليف في الاحكام نقول انه يحصل بالعمل بهذه الاخبار المرتبة فالعامل بها والآخذ بمدلولها
ناج معذور ولو لم نقل بوجوب الاخذ بها ايضا كما ان العامل بالاحتياط في الاحكام معذور ناج عند الكل وان لم
يكن واجبا والدليل على ذلك وجهان الاول انه لا يخلو اما ان لا يكون تكليف لنا وحكم بانتفاء غير المعلومات او لنا تكليفات
اخر غيرها فعلى الاول يجوز لنا العمل بالخبر والاخذ بمدلوله لعدم حكم من الشارع لنا في موارد مدلوله فكلما
نفعل فيها لا يكون علينا عقاب بل الظلم كونه مستحسنا لانه احد طرفيه منافية السيد والمولى وان كان لنا تكليفات
باقية ولم يدفع عنا العذر في تركها فلا بد وان نعمل بشيء في فهم تلك التكليفات واستخراجها وتعيينها اذ من البديهيات
انه اذا افرد احد لغيره احكاما وكان باب العلم بها مسدودا فلا محالة يطلب تعيينها تعيينا مبينا ويحصل لهما اخذ الفهمها
ويقرره لهما متبعا فنقول انا يمكن ان يكون ماخذ الاحكام الغير المعلومة والمتبع فيها منحصرا في امور خاصة هي الاخبار
ومطلق الظن او الظنون المخصوصة غير الخبر والاحتياط والتخيير بمعنى ان لنا الخيار في كل حكم يريد الوقوع مع الخبر المعلوم
حكمها او الاصل اي اصل الجواز او الاباحة اي اصالة الاخير قطعا ولم يقل احد منا في الوجود بحكم غير المعلومات انه
منحصر الا باحد منه بعد العلم بانحصاره في الخبر اي بل في الاحتياط والظنون المخصوصة التي غير الظن الخبري اذ كل من
قال بوجود حكم غير المعلومات لم ينحصر الاحكام بمدلول لان هذه الامور بل ولم يقل احد منهم بان الحكم منحصر بمقتضى
احد تلك الامور فانحصر المتبع في الاخبار او مطلق الظن فان كان الاول ثبت المطلوب وكذا ان كان الثاني فان الظن
الخبر المظنون صدقه ومتفرع امن كل من قال ببقاء احكام غير المعلومات يقول اما بحجية الاخبار او مطلق الظن واي منهما
كان ثبت المطلوب ونقول بعد فرض بقاء التكاليف واحكام غير المعلومات حصر الماخذ في الامور الستة المذكورة
الا بانهما كان ثبت المطلوب اما الخبر والظن المطلق فكما مر واما الظنون المخصوصة غير الخبر فليست هي وما يصلح
ان يكون ماخذ الاحكام الا الشهرة او الاجماع المنقول وهما بدلالة على حجية الخبر ايضا وان كان احد الثلثة الاخيرة
ثبت منه جواز العمل بالخبر ايضا اما الاحتياط فلانه قد عرفت في بعض المقامات الفائدة الثانية قطعية جواز العمل بالخبر
لان الامر في العمل به مردد بين الوجوب والاباحة فالاحتياط في العمل بالخبر واما التخيير او الاصل فلان احدهما اذا كان
الماخذ للاحكام في الوقايع فيكون ماخذا في هذه الوقائع ايضا اي قبول الخبر والعمل به وعدمه ضرورة بطلان الترجيح
بلا مرجح فيكون لنا اختيار العمل به ويكون الاصل الجواز العمل به فان قلت العمل بالاصل او التخيير او الاحتياط بل او الشهرة
او الاجماع المنقول في العمل بالخبر انما يجوز لو لم يعارضه احد هذه الامور في مورده ومدلوله والا فلا يمكن حينئذ العمل
بالخبر فيما كان الخبر موافقا للشهرة في الحكم او الاجماع المنقول او الاحتياط فيه او التخيير او الاصل فيه ولكن كيف يعمل

هذه الامور في نفس العمل بالخبر مع معارضته مثلا في مورده ومدلوله قلنا كما ان الاصل او التخيير او الاحتياط او
غيرها في المورد والمدلول يعارض مثلا في نفس الخبر فكذلك العكس ايضا اي العمل بالاصل او الاحتياط مثلا في المورد
والمدلول يعارضه مثلا في نفس العمل بالخبر فان لم يمكن العمل به في نفس الخبر لا يمكن ايضا في مدلوله وترجيح الاخير ترجيح بلا مرجح
فلا يمكن العمل بهذه الامور في كل مورد يخالف الخبر وحينئذ نقول ان في كل مورد يوافق فيه الاخبار مع هذه الامور
يجوز العمل بالخبر قطعا ويكون العامل به ناجيا وفي كل مورد يخالف احد هذه الامور فلا يمكن العمل فيه بواحد من هذه الامور
للتعارض المذكور مثلا ان ورد خبر صحيح في حكم يخالف المشهور فان اخذنا بالشهرة في الحكم تركنا الشهرة في وجوب العمل بالخبر
الصحيح وان اخذناه في نفس الخبر تركناها في الحكم وهكذا الاحتياط واخواته فنقول اما لا حكم ولا تكليف لنا باقيا في مثل تلك
الموارد او يكون باقيا فعلى الاول فلا خوف في العمل بالخبر اصلا وعلى الثاني فلا يمكن ان يكون ماخذه غير الظن المطلق او
الخبر لانحصار فيه واتهما كان يثبت المطلوب فان قيل لعل المتبع هو ظواهر الكتاب قلنا نعرض الكلام فيما لا حكم لنا فيها
منقول هل لنا حكم فيه ام لا الى اخر ما ذكر الثاني انه اذا كان لنا تكاليف غير المعلومات وكانت باقية لنا فمن المسموع
عندنا ان تركها فاما لم يقرر الشارع لنا فيها ماخذا ومتبعا ولم يامرنا بما يعينه ما اخذ فيها او قرر لنا فيها متبعا وامرنا
باخذ احكامنا منه الاول باطل قطعا للقطع بانه لو سئلنا الامام ثم ان باب العلم بهذه التكليفات والاحكام لو اخذ
علينا اين الماخذ ومن اي شيء نفهمها ونأخذها وما نتبعها فيها لا يقول لا ادري ولا يقول لا يجب عليك فهمها
واستخراجها وما امرتك باتباع شيء فيها بل يجيب بان المتبع الامر الفلاني ويجب عليك الاخذ والفهم منه فان قلت نعم لو كان
الامام موجودا وسئل عنه لاجاب بتعيين متبع ولكن الكلام في هذا الزمان الذي ليس فيه مسئول فلا متبع معينا
قلنا ما نفعل مع تلك الاحكام الباقية فان قلت اعمل بالاحتياط لا بمعنى انه متبع بل لانا لا نعلم المتبع فالعمل عليه
قلنا ان قلت انه واجب فهو المتبع وان قلت انه ليس بواجب فيجوز تركه قلت انا اتركه فهل يسقط عني الاحكام المذكورة
فان قلت نعم فهو خلاف المفروض وان قلت لا قلت فما حيلتي في الاتيان بها وما الواجب علي ثم ان قلت لا يجب عليك
شيء او نكتب خلاف المفروض وان قلت يجب عليك الاحتياط فيثبت المتبع وان قلت يجب عليك الاحتياط من باب
المقدمة فيكون ايضا واجبا وبالجملة الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلومات وعدم وجوب اخذنا اياها من ماخذ
مما لا يتصور له معنى سوى سقوط التكاليف وهو خلف فيجب علينا اخذها من متبع وماخذ لا محالة والاخذ من متبع
غير معين غير ممكن فيجب علينا تعيين ذلك المتبع والماخذ لا محالة وما يمكن ان يكون متبعا وماخذا للاحكام الفرعية
الغير المعلومة في هذا الزمان منحصر بامور محصورة كما مر في الفائدة السابقة وفي هذه الفائدة في امور خاصة هي
الاخبار والظن مطلقا او ظنون مخصوصة غير الاخبار والاحتياط او التخيير او الاصل فيجب علينا تعيين المتبع من
بين هذه الامور لا محالة وباب العلم بتعيينه منسد والا لكانت التكاليف معلومة فتعيينه ايضا لا بد وان يكون
باحد تلك الامور اذ ليس شيء اخر يدل على تعيين المتبع ويتكفل بيانه ويمكن استنباط التعيين منه وكل منها كان
المناط في تعيين المتبع يثبت منه جواز العمل بالخبر اما الخبر فظاهر واما الظن المطلق فلما عرفت من مظنونية حجية

الاخبار وكذا الشهرة والاجماع المنقول واما الاحتياط فلما عرفت من جواز العمل بالاخبار وتعيينه فيكون الاحتياط فى العمل بها مع انه لو كان الاحتياط هو ما خذ التعيين يجب الاخذ بالجميع واما ان كان التخيير والاصل مثبتا به جواز العمل بالخبر واما الاحتياط فى الاحكام فلا ينبغى الاحتياط فى تعيين المتبع فان قيل فلعل الكتاب هو المتبع فى تعيين المتبع قلنا لا يمكن فهم منه ولو لم يكن لكان الامر سهلا **عائدة** قد اشتهر احتجاج الاصوليين والفقهاء بآية النبأ فى موارد عديدة وهو قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين واستدلالهم بها تارة لقبول خبر العادل فى الروايات او الشهادات او الاخبار وهو اما بمفهوم الوصف او بمفهوم الشرط وتنقيح الحال فى ذلك فى كتبنا الاصولية وذكرنا ان مفهوم الشرط غير دال اذ مقتضاه عدم التبين فى خبر الفاسق ان لم يجئ الفاسق بنبأ وان جاء العادل به وان لزم منه قبول خبر العادل ومفهوم الوصف وان كان دالا ولكنه ليس بحجة عند المحققين واخرى لعدم قبول خبر الفاسق وما يثبت الفسق لقبول المخبر فى الروايات والشهادات وسائر الاخبار فيقولون ان الاية تدل على وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبأ فلا يكون مقبولا وقد يستدلون بها على رد خبر مجهول الحال من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام ايضا اقول فى الاستدلال بها على المطلبين اى مانعية الفسق عن قبول مطلق الخبر وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من الاخبار المروية لنا نظر اما الاول فلان مدلول الاية الشريفة ليس الا وجوب التبين عند مجئ الفاسق بالنبأ ومعنى التبين طلب ظهور الحال فالمعنى انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتفحصوا عن حقيقة الحال واطلبوا ظهوره وحقيقته واما ان بعد الطلب والتفحص فما وظيفتكم وما اللازم عليكم فلا يظهر من الاية توضيحه ان بعد الطلب والفحص فلا يخلو الحال من خمسة اما يظهر كذب النبأ او يظن او يظهر صدقه او يظن او لا يظهر الحقيقة ولا يظن الصدق ولا الكذب ولا شك فى وجوب الرد على الاول ووجوب القبول على الاخير لا بمعنى انه يظهر من الاية بل الحكمان معلومان من الخارج بالاجماع وغيره واما الوظيفة فى الصور الثلث الاخر فلا يستفاد من الاية اصلا ولا دلالة لها عليه بوجه من الوجوه فلا يثبت منها شئ بل غاية ما يستفاد عدم جواز قبول خبر الفاسق بلا تفحص وطلب بيان واما بعد التروى وطلب الحال فلا يعلم الحكم منها وقد يتوهم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة الى اخره وفيه اولا انه ليس كل نبأ وخبر مما يجرى فيه العلة لانها انما تكون فى مقام يتضمن الاصابة على قوم والافادة عليهم وهو لا يكون الا فى نادر من الوقائع المماثلة لمورد نزول الاية الكريمة مع انه مع عدم ظهور الحال لا يحصل الندامة واما الثانى فلما ذكرناه ولان من البديهيات ان الامر بشئ وطلبه انما يكون مع امكانه واحتمال حصوله ومنه يعلم ان الامر بالتبين وطلب ظهور حقيقة الحال انما يكون اذا امكن الظهور واحتمل حصوله وجوز تحققه واما فيما علمنا عدم امكانه فلا يكون التبين مامورا به فاذا جاء فاسق بنبأ لم يمكن طلب ظهور حقيقة الحال فيه لا يجب فيه التبين ضرورة واما انه يجب القبول بدونه او الرد كل ذلك لا تدل الاية عليه اصلا ولا شك ان هذه الاخبار التى فى ايدينا اليوم مما لا يمكن ظهور الحال الثانى فيها ولا سبيل لنا الى طلب ظهوره فيها اصلا فلا يجب التبين فيها ويكون هذه الاخبار خارجة عن مورد الاية الكريمة

فى بيان نفوذ اقرار كل عاقل على نفسه والدليل عليه

ولاحتمال ان الظهور العلمى وان لم يكن ممكنا فيها ولكنه يمكن ظهور الحال ظنا بملاحظة حال الرواة او متن الاحاديث او حال المعارضات قلنا البيان والظهور حقيقتان فى العلمى لانه البيان والوضوح واما الظنى فليس بيانا ولا ظهورا وقيام الظن مقام العلم هنا غير معلوم لانه مما لا دليل عليه ولا شاهد والاصل يقتضى العدم **عائدة** اجمعت الخاصة والعامة على نفوذ اقرار كل عاقل على نفسه بل هو ضرورى جميع الاديان والملل ودلت عليه الاخبار المستفيضة الواردة فى موارد خاصة جزئية المتضمنة لاقرار وصدور الحكم بمقتضاه وورد فى الحديث النبوى ايضا انه قال اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد يستدل ايضا بقوله قولوا الحق ولو على انفسكم وبقوله سبحانه كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ولكن فى دلالة الاخيرين على الزام كل احد بمقتضى اقراره على نفسه نظر اما فى الثانية الاولى وهو كاف فى المقام ولكن ظاهر ان الاول وهو الاجماع والضرورة لا يفيد فى كل مقام وقع فيه الخلاف فى ان مثل ذلك الاقرار هل هو مسموع ام لا وكذا الثانى لكون الاخبار واردة فى موارد خاصة كالاقرار بالولد او النسب وكون النساء مصدقات فى انفسهن ونحو ذلك فلا ينبغى غيرها من مواضع الاختلاف فبقى ما يؤسس به الاصل ويستخرج منه الفروع فى المقامات المختلفة هو الثالث وهو النبوى ولا يضر ضعف سنده لكونه متلقى بالقبول مشهورا فى كتب الخاصة والعامة منجبرا ضعفه باستدلال الفقهاء كلا به فهو الحجة العامة ومعنى الاقرار الاثبات يعنى اثبات العقلاء شيئا على انفسهم جائز والمراد بالجواز النفوذ لا ما لا حرج فى فعله او المباح اذ لا يختص ذلك بالعقلاء ولا بما كان على النفس بل يجرى فيما كان لها ايضا بل المعنى انه يثبت على انفسهم باثباتهم ولا يشترط ان يكون ذلك باللفظ ولا بالمدلول المطابقى بل كلما يكون فى العرف انه اقرار واثبات يختص نفوذه بما كان على النفس فلا ينفذ ما كان للنفس او على الغير ولا خفاء فى شئ من ذلك ولا اشكال وانما الخفاء والاشكال فى مواضع احدها فيما كان المقر به امرا واحدا لا يمكن تحققه الا بين اثنين فاقر به احدهما وثانيها فيما كان للمقر به لوازم بعضها متعلق بالمقر وبعضها بشخص اخر وثالثها فيما كان تحقق المقر به وثبوته متوقفا على تعلق حكم بشخص اخر فانك ترى الفقهاء يحكمون فى الاول بثبوت ذلك الشئ الواحد فى حق المقر دون الاخر وبثبوت ما تعلق بالمقر من اللوازم دون غيرها وبثبوت المقر به دون ما يتوقف عليه كما فى مسئلة ادعاء الشخص زوجية امرأة وكل ذلك من المشكلات ونحن نبين وجه الاشكال فى هذه المواضع وحله والتحقيق فى المقام فى ثلثة مقامات المقام الاول فى بيان وجه الاشكال فى هذه المواضع ونبين ذلك ببيان امور الاول ان الاثبات والاقرار على الضرر اما فى حق الغير محضا كان يقول زيد سرق مال عمرو او فى حق نفسه كان يقول هذا ليس بمالى او على فى ذمتى او هو فى سبيل الله او يكون فى حقه وحق الغير معا وحكم الاولين واضح واما الثالث فعلى قسمين لانه اما ان يكون اقرارا بامرين كل من الامرين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بل يتعلق احدهما بالنفس والاخر بالاخر كقول بعت الدار واخذت تمام الدار او يكون اقرارا بامر واحد لا يمكن تحققه الا بين اثنين وبعبارة اخرى يكون اقرارا بامرين يمتنع انفكاك احدهما عن الاخر كان يقر بمبايعة او مصالحة او مواجرة او زوجية او تطليق او يقر باخوة لهند واختيتها له او بنوته لعمرو وابوته له ونحو ذلك فما كان من الاول فالحكم فيه واضح فينفذ فى حق نفسه لا فى حق الاخر وما كان من الثانى فيشكل

اشارة الى بعض مواضع الاشكال فى القاعدة وبيان حله

المقام الاول فى بيان ورود الاشكال

الحكم بنفوذ الاقرار فيه بل لا يمكن الحكم به لا في حق المقر ولا في حق الغير اما في حق الغير فظاهر واما في حقه فلعدم امكان تحققه
بدون الثبوت في حق الغير وبعبارة اخرى اما ان يحكم بنفوذه في حقهما فيلزم نفوذ الاقرار في حق الغير وهو باطل شرعا او بنفوذه
في حقه خاصة دون حق الاخر وهو باطل عقلا لاستلزامه انفكاك ما يمتنع انفكاكه عن الشيء مع انه لو حكم بعدم النفوذ
ايضا لا يكون مخالفا فيه لعموم النبوي اذ الثابت منه نفوذ الاقرار في حق النفس وهذا اقرار بشيء احد طرفيه في حق النفس
والغير فلا يشمله الخبر بل نقول ان ذلك متبادر من الاقرار على النفس وتدبر في دفعه انه لا يحكم احد بثبوت هذا الشيء اصلا
لا في حقه ولا في حق الغير فلا يقال انه تحقق البيع او الزوجية او الاخوة ولم يتحقق الشراء او زوجية الزوجة او الاجنبية
ولكن لكل من هذه الامور آثار ولوازم واحكاما خاصة بكل من الاثنين فيحكم بثبوت الآثار المختصة بالمقر خاصة
فهذا مراد من قال بالثبوت في حق المقر دون الطرف الاخر وهذا محل الاشكال كما يأتي الثاني لا بد وان يجري في نفوذ
اقرار العاقل على نفسه عدم معارضته باقرار عاقل اخر على نفسه فلو عارضه لم يعمل بشيء منهما لعدم امكان نفوذ
الاقرار من الشخصين ولا احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح وذلك كما اذا قال احد انا سرقت درهم زيد والاخر اني سرقته
اذا لم يكن هناك الا درهم واحد وسارق واحد ومن هذا القبيل لو قال احد انا زوج هذه المرأة والاخر انا زوجها
اذا اجتمعنا لوازم الاقرار من ثبوت المهر ونحوه لعدم ثبوت امكان مهرين لها او قال هذا انا ابو هذا الصغير والاخر انا
ابوه بالنسبة الى النفقة الواجبة على الاب ومن هذا القبيل لو اقر زيد باشتغال ذمته لعمرو بمبلغ وانكره عمرو فان
انكاره ايضا اعتراف في حق نفسه يلزمه ان يسقط الاقراران مع انهم قالوا انه يثبت اشتغال ذمة زيد ولكن ليس لعمرو
مطالبته وهذا مشكل لان الاول كما يثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتغال فترجيح الاول والاكتفاء
في الثاني بعدم المطالبة لا وجه له والحاصل ان الاشتغال بحق الغير لا يمكن تحققه الا بعد تحقق الطرفين
وتحققهما سواء اذا لم يعتبر انكار الطرف الاخر الذي هو ايضا اعتراف في حق نفسه ويلزمه الحكم بعدم ثبوت
الاشتغال لعدم الدليل عليه وايضا الاشتغال يستلزم وجوب الاداء وهو يتوقف على جواز الاخذ للمطالب
واذا لم يجز ذلك يلزم وجود الشيء بدون وجود ما يتوقف عليه وهو محال ولذا لو قال احد ان زيدا اعطى عمرا درهما وقال العمرو
لا اخذ بعد ذلك تناقضا الثالث الاقرار على النفس يكون تارة بالشيء نفسه وحكمه واضح واخرى يكون بما يتضمنه
وهو على قسمين لان المقر به التضمني اما يكون مما يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الاخر او ما يقوم مقامه وله قوام
بدونه او ليس كذلك فالاول نحو لفلان على مورثي دينار والثاني نحو على لفلان فرس فعلم من الخارج او باعتراف المقر له
انه ليس عليه خصوص الحيوان الصاهل فعلى الاول يحكم بنفوذه في مدلوله التضمني الذي هو قدر حصته لانه بعض ما
اقر به وعلى الثاني يلغو الاقرار ولا يثبت في مطلق الحيوان ونحوه مما يستلزمه وهو ايضا على قسمين لان لزوم المدلول الالتزامي
اما يكون في مجرد المدلولية من غير تلازم بين الامرين واقعا فيمكن تحقق اللازم بدون الملزوم او يكون لاجل التلازم
بين المدلولين فالاول كقوله رددت عليك الدرهم في جواب من ادعى عليه دراهم فانه يستلزم الاقرار بالاخذ قطعا لكن
ليس الاخذ من لوازم الرد فان كان من الاول يثبت الاقرار باللازم لانه ليس تابعا للمدلول المطابقي وان كان من الثاني فالاقرار انما

يكون بملزومه ويجب ان يكون ثبوت الاقرار باللازم حينئذ تابعا لثبوته في الملزوم فان ثبت ثبت والا فلا لان ثبوته
انما كان لثبوت ملزومه الذي لا يمكن انفكاكه عن اللازم فاذا انتفى الملزوم انتفى اللازم مثاله هذا عبدي فان الاقرار
بعبديته يستلزم الاقرار بوجوب نفقته عليه فاذا اثبت شخص اخر انه عبد له لا للاول كيف يحكم بوجوب الانفاق
عليه وكذا لو انكر العبد عبديته ومن ذلك القبيل ما لو ادعى شخص زوجية امرأة فانها يستلزم المهر ووجوب
الانفاق وحرمة امها وبنتها واختها وتحريم الخامسة عليه وهكذا فان حكمنا بثبوت الزوجية ببينة او اعتراف
المرأة يحكم بثبوت اللوازم قطعا والا فيشكل الحكم بشيء منها لان ثبوتها انما كان لاجل ثبوت ملزومها واذ لم
يثبت الملزوم فلا وجه لثبوت اللازم مع انه وقع التصريح في كلام كثير من فقهائنا قدس الله اسرارهم الزكية بثبوت الاقرار
في هذه اللوازم لانه اقرار في حق نفسه ووجه الاشكال انهم ان ارادوا انه اقر على نفسه بهذه اللوازم من حيث هي
بمعنى انه تعلق اقراره بها اصالة ولذلك تثبت في حقه بمعنى ان الاقرار تعلق بها بنفسها وتثبت بواسطة الاقرار
بها فهو ممنوع كيف ويمكن ان يكون المقر غير متصور لهذه اللوازم اصلا او تصورها ولم يتعلق قصده باقرارها
وثبوتها وان ارادوا انه اقر بما يستلزمها ولاجل ثبوت الملزوم يثبت اللوازم فهو فرع ثبوت الملزوم وقد عرفت
الاشكال فيه في الامر الاول وتوهم ثبوت الملزوم في حقه دون حق الطرف الاخر ما عرفت بديهة اذ يمتنع الزوج بلا زوجة
بان يكون هذا زوجا لها او هي لم يكن زوجة مع ان هيهنا كلاما اخر وهو انا لو سلمنا ثبوت الزوجية في حقه فلا نسلم كونها
ملزومة لهذه اللوازم بل المسلم كون وجوب الانفاق والمهر مثلا لازما لزوجية زوج ثبت زوجيته لا مطلقا بل لا
يثبت الاقرار باللازم ولو كان لازما بينا بالمعنى الاخص اذ غايته التصور وهو غير مستلزم للاقرار ولو كان ذلك
اقرارا باللوازم يلزم ان تسقط مطالبته وارث الزوجة بالمهر لانهم لم ينكروا الزوجية اصلا والحاصل انه ان اراد
ثبوت اللازم لاجل الاقرار به فلم يقر به اصلا وان اراد ثبوته لاجل ثبوت ملزومه فانا لا نسلم ثبوته الرابع معنى الاقرار
على النفس هو ما كان ضررا عليها كما هو مقتضى لفظة على فلا يقبل الاقرار النافع اجماعا ولو اقر بشيء له جهتان ضارة
ونافعة فان كانت الجهتان منفكتين عن الاخرى فيقوم كل بنفسه ولم يكن فرعا لثبوت الاخرى واقر بكل منهما عليه نفذ
الاقرار على الضرر دون النفع نحو له على الف بازاء قيمة الفرس الذي باعه مني في جواب من ادعى الالف عليه مطلقا
فيقبل اشتغال ذمته بالالف ولا يحكم له بالفرس لان الاول كلامه اقرار بالالف عليه والاخر ادعاء له فيقبل
الاول دون الثاني وان لم يقر بكل منهما على حدة بل اقر بامر واحد يستلزمهما او بالنافع المستلزم للضار يلزم
ان لا يثبت شيء منهما لما عرفت واذ عرفت هذه الامور الاربعة تعلم وجه الاشكال فيما حكم به الفقهاء في موارد
عديدة من ثبوت بعض الامور التي لا يمكن تحققه الا بين اثنين في حق واحد دون الاخر ومن ثبوت بعض اللوازم بشيء دون
بعض ومن حكمهم بالاشتغال ووجوب الاداء على شخص وعدم جواز المطالبة لشخص اخر المقام الثاني في بيان
حله وهو يتوقف ببيان مقدمتين احدهما ان كل احد مكلف بمقتضى علمه وانه لا تكليف فوق العلم بل جميع التكليفات
متعلقة بالمعلومات دون نفس الامر مع قطع النظر عن العلم فكل من علم حرمة شيء عليه واعتقدها يحرم عليه ومن

بيان حل الاشكال

اعتقد وجوبه عليه يجب عليه كما بين في موضعه بل كذلك جميع الاحكام فالحكم بتحريم ام الزوجة متعلق بمن علم زوجيته
لا الزوجة الواقعية ولذا يحرم على من اعتقد زوجيتها مرتبة نكاح اختها ولو كان في الواقع بينهما رضاع وانهما
ولم يعلما ولا يحرم نكاح اخت من كانت زوجته واقعا ولم يعلما كالصغيرين اللذين زوجهما ابوهما ولم يذكره
الابوان حتى ماتا وثانيهما انه كما رتب الشارع آثارا واحكاما على امور وقررها لوازم يمكن ان يرتب على نفس الاقرار
بشيء آثارا ولوازم وان لم يثبت المقر به ايضا ويكون هذا الآثار آثار الاقرار ولا تكون آثار المقر به كما اذا قال من اقر بزوجيته
زوجته يجب عليه كذا وكذا ويكون اللوازم حينئذ لوازم الاقرار ولا يلتفت الى ثبوت المقر به وعدمه اصلا اذا عرفت
ما بين المقدمتين فنقول ان كلما مر في بيان وجه الاشكال في المواضع الثلاثة صحيح لا غبار عليه ولكن لا يلزمه عدم
ثبوت ما حكموا بثبوته بالاقرار من الجهات التي استشكل فيها ولا ينافي ذلك ثبوته من جهة اخرى وتوضيح انه
يلزم الاشكال لو قلنا ان الزوجية الواقعية تثبت في حق الزوج دون الزوجة والابوة الواقعية تثبت دون البنوة
او قلنا ان تحريم اخت من ادعى زوجيتها يثبت لاجل ثبوت الزوجية وليس الامر كذلك بل كلما يحكم بثبوته من امثال هذه
المواضع فانما هو لدلالة دليل شرعي على ان الاقرار مستلزم لذلك الحكم فيكون المحكوم بثبوته من لوازم نفس الاقرار
بشيء ولو لم يثبت ذلك الشيء في الطرف الآخر او في الواقع كما دلت الاخبار على ثبوت التوارث بالاقرار بالنسب ووجوب
الحد بالاقرار بالزنا او لان الاقرار بالشيء كاشف عن علم المقر بذلك الشيء واعتقاده فيحكم بوجود الطرفين
بحسب علمه لا بحسب الواقع فيحكم ان المقر زوج باعتقاده والمرأة زوجته ايضا باعتقاده ولكن كما ان للزوجية
الواقعية احكاما ولوازم يترتب عليها في حق الطرفين فكذلك للزوجية المعلومة ايضا احكاما بالنسبة الى العالم
فقط حيث انه مكلف بحسب علمه ولا تكليف على غيره لاجل اعتقاده فاذا اعترف بالزوجية فقال اني عالم بها او
العلم بها يستلزم العلم بحرمة امها مثلا فتكون محرمة عليه لاجل انه مكلف بمقتضى علمه ونقول ان قول
الشارع حرمت عليكم امهات ازواجكم معناه حرمت امهات من علمتم انها ازواجكم لتقييد التكاليف بالعلم
معلوم الزوجية للمقر يحرم عليه امها والحاصل ان الاحكام والآثار مترتبة على علم المقر واعتقاده الكاشف عنه
اقراره واعترافه يحمل الزوجية الثابتة بالاقرار الزوجية العلمية ويمكن ان يكون احد زوجا لامرأة وهي زوجة
باعتقاد شخص كالمقر وانتفى الامران باعتقاد آخر كالزوجة فيترتب الاحكام في حق الاول لا لاجل الثبوت
الواقعي بل للثبوت العلمي لا في حق الثاني لانتفاء الثبوتين معا نعم يكون الاشكال في الموضع الثالث وهو فيما يتوقف
حق المقر له على امر حكموا بانتفائه باقرار المقر والتحقيق عدم ثبوت المقر به فلو قال علي الف لزيد وقال زيد ليس عليه شيء
نقول لا يثبت الالف على المقر ولو قال اشتريت من زيد بكذا درهما وقال زيد ما بعته لا يجب عليه اعطاء الثمن وذلك
لاجل ان كلا منهما اقر على نفسه باقرار وكما ان لازم الاول وجوب الاداء كذلك لازم الثاني حرمة الاخذ والمطالبة
ولا يمكن الاداء بدون الاخذ فالحكم بمقتضى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح والحكم بمقتضاهما محال ولذلك يعد
قول القائل لعمرو اعط زيدا درهما ولزيد لا تأخذ الدرهم تكليفا بالمحال فالحق عدم ثبوت شيء بمثل ذلك الاقرار ويلزم

منه عدم تسلط وارث المقر له على المطالبة ايضا لانه لم يثبت شيء باقرار الاول ثم لو ادعى الوارث كذب مورثهم
في اقراره بانه ليس على فلان شيء له او خطائه يكون هذا دعوى عليحدة ويحتاج الى مرافعة جديدة ولا ينفع اقرار الطرف
الاول اولا حينئذ بل يستمر عنه ويحكم بمقتضى النزاع الجديد بينهما وايضا يلزمه الحكم بثبوت المقر به ما لم يسلم
تناكر المقر له بالانكار لعدم وجود المعارض **عائدة** مما اشتهر في السنة الطلبة عدم امكان الاحتياط في
العبادات التي لا شك في توقيفها لتعارض الادلة او اختلاف العلماء او نحوه مستندا الى انه بعد التعارض
او التشكيك لا يكون موقتة وكلما كان كذلك يكون بدعة وحراما اما مطلقا كما قال طائفة او اذا ادخل في الدين
وقصد به العبادة كما قال به اخرى او اذا اظهر للناس التعبد به كما هو التحقيق ففعلها محتمل الحرمة فلا يتأتى فيها
الاحتياط مثالها كصلوة الجمعة عند القائلين بالتوقف وجوبا اي العيني والتخييري فانه على هذا القول لا يجوز فعلها
بدلا عن الظهر بديهة والظاهر منهم عدم جوازها بدون ذلك ايضا بان يصلي معها والظهر معا احتياطا اذ عدم
جوازها بدلا ليس الا لعدم ثبوت توقيفها وتشريعها بدون الشرط الذي هو وجود الامام المعصوم او نائبه
الخاص فان الجمعة الموقتة هي التي يكون بدلا عن الظهر فتنتفي بانتفاء البدلية قطعا والعبادة اذا لم يكن موقتة
شرعية كانت محرمة لكونها تشريعا وادخالا في الدين ما ليس منه اقول من الامور الضرورية الثابتة بالاخبار
المتواترة المتضمنة بالاجماع والاعتبار مشروعية الاحتياط وثبوته ندبا من الشارع وتعلق التوقيفية ويلزمه
كون كل ما كان من افراد الاحتياط مشروعا ندبا موقتا ولا شك ان الاتيان بالجمعة مع الظهر من افراد الاحتياط
لكونها مبرئة للذمة قطعا وليس الاحتياط الا ذلك فثبت مشروعيتها ندبا من الاحتياط فيكون الاتيان بها
بهذا القصد جائزا استحبابا فان قيل فعلها ايضا يحتمل التشريع فيكون حراما فلا يكون موافقا للاحتياط قلنا
التشريع فعل شيء لم يثبت من الشرع وفعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بادلة الاحتياط فلا يكون تشريعا
كما في سائر موارد الاحتياط فانها ايضا غير ثابتة من الشرع بخصوصها والا لم يكن احتياطا وثبوتها واستحبابها
انما هو بمجرد ادلة الاحتياط والتوضيح ان العبادة التي لم يثبت بخصوصها لا يمكن ان يفعل به بقصد انها عبادة
ثابتة بخصوصها لان القصد ليس امرا اختياريا فما لم يثبت لا يمكن ذلك القصد فاذا فعلت فاما يؤتى بها بقصد انها
لا بقصد عبادة ولا بان يظهر للناس انها عبادة ثابتة بخصوصها كالحمية في يوم الفطر بقصد الامساك ولا
حرمة فيه قطعا واجماعا للاصل وعدم الدليل او يؤتى لا بقصد انها عبادة ثابتة بخصوصها ولكن يظهر للناس
انها عبادة ثابتة بخصوصها وهذا هو التشريع المحرم او يؤتى بها لاحتمال ان يكون موقتة واجبة فيما يأتي فيه
ذلك الاحتمال كما في مسئلة صلوة الجمعة فيقصد بها الخروج عن احتمال تركها الواجب ولا يظهر للناس الا
فعله لذلك وهذا مما ليس دليل على حرمته اصلا بل لا يحتملها بل مقتضى ادلة الاحتياط وقوله لكل امرئ ما نوى
حسنه واستحبابه وترتب الثواب عليه وعلى هذا فيكون فعل الجمعة بهذا القصد مستحبا ويكون مع الجماعة
اذ لا جمعة بدونها وهكذا في جميع الموارد التي من ذلك القبيل نعم يشترط ان لا يكون ذلك الفعل مما [illegible] دليل

فيما اشتهر في السنة الطلبة من عدم امكان الاحتياط في العبادات

بيان دفع التوهم

وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا واما لو عارض احتمال وجوبه احتمال حرمته بخصوصه فلا يجري فيه ذلك والحاصل
ان الاحتياط في مثل ذلك الفعل انما يكون لو كان احتمال حرمته لاجل عدم التوقيف فبمجرد ذلك يحصول التوقيف
بادلة الاحتياط ولا معارض لها اصلا وبه ينتفي دلالة عدم التوقيف على الحرمة فيكون مستحبا من باب الاحتياط
بخلاف ما لو عارض دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه ايضا فان ادلة الاحتياط ح بالنسبة الى دليلي الوجوب
والحرمة على السواء ولا يرداد لنا دليل الحرمة فيكون احتمالا الوجوب والحرمة متساويين فلا يجري فيه الاحتياط
وذلك كما اذا شك في وجوب وتحريم قتل شخص او ضربه قصاصا ونحو ذلك **عائدة** مما لا ريب فيه انه لا يعتبر
في نحو اجير يوم ونزح يوم وسائمة حول ومسافة شهر وضرب عمرو وتقبيل زيد ورؤية بكر ودخول بغداد ونحو
ذلك تعلق المضاف بجميع المضاف اليه تحقيقا بل يكفي التقريب بل يتحقق الضرب والتقبيل والدخول ونحوها بجزء
بسير منه ووجه ذلك ما بالصدق العرفي لو نقص دقيقة او دقائق من اليوم او يوم من الحول او الساعة من الشهر وكذا
بوقوع الضرب والتقبيل او الرؤية على جزء وكثيرا ما يستشكل بان الصدق العرفي لا يفيد لحمل كلام الشارع عليه
لاصالة تاخر الحادث فان مقتضى اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف اليه لان المضاف اليه حقيقة لغة في
المجموع فيجب انطباق العمل على جميع اليوم والضرب على جميع الشخص حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي نعم يصح ذلك
على القول بتقديم العرفية على اللغوية مطلقا وليس كذلك كما صرح به صاحب المدارك ايضا في حاشيته على المدارك
كبيته في مسئلة زكوة الغلات والعلس وقد يجاب عنه بان الوضع التركيبي غير الوضع الافرادي فان مقتضى الوضع
الافرادي وان كان ما ذكر الا ان هذا مقتضى الوضع التركيبي ولم يعلم في اللغة لمثل هذه التراكيب معنى غير المعنى
العرفي ليحمل فيها على اصالة عدم النقل لا تاخر الحادث وقد يورد عليه ان هذا انما يصح فيما لم يعلم للتركيب في
اللغة معنى غير ذلك المعنى ومعنى التركيب الاضافي مثلا في اللغة معلوم وهو نسبة المضاف الحقيقي الى المضاف
اليه الحقيقي كما في غلام زيد ودار عمرو فان معناهما الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي والدار الحقيقية لعمرو الحقيقي
ولم يوضع الهيئة التركيبية الا لمجرد النسبة فكلما يزيد عن ذلك او ينقص فهو تغيير في المعنى الحقيقي للتركيب فيعمل
فيه باصالة تاخر الحادث ودفع ذلك انه قد ثبت في الاصول ان الالفاظ موضوعة للمعاني العرفية سواء في ذلك
الوضع اللغوي او الشرعي او العرفي فان الماء لغة موضوع لما هو الجسم المعهود عرفا فيصدق على حوض من الماء الخالص
وعلى حوض صب فيه قطرات دم او نحوها او مزج بيسير تراب لكون الكل حقيقة واحدة عرفا هو المعنى المعهود وان
اختلف في الحقيقة العقلية وماء الورد بهذا المعنى المعهود عرفا اي ما كان المعنى المعهود في العرف وهكذا وعلى
هذا فنقول ان هذه القاعدة جارية في وضع الجزء الصوري للتراكيب ايضا فكما ان لفظ النزح موضوع لعمل مخصوص
معلوم في العرف واليوم لمدة مخصوصة معلومة في العرف كذلك هيئة تركيبهما بالاضافة التي هي الجزء الصوري
للتركيب موضوعة لربط خاص بينهما هو في التركيب الاضافي نسبة المضاف الى المضاف اليه وموضوعة لما هو
هذه النسبة الخاصة عرفا اي النسبة العرفية لا غير فكلما يعد في العرف هذه النسبة فهو المراد بالاضافة

من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف اليه فان الموضوع له للهيئة الاضافية النسبة العرفية الحاصلة بين ما
بين الحقيقتين فلا تغيير في حقيقة المضاف ولا حقيقة المضاف اليه واما هذا التقريب فمقتضى معنى النسبة فان التقبيل
الحقيقي لزيد الحقيقي يحصل بتقبيل جزء منه عرفا لا بمعنى ان زيدا الواقع في هذا التركيب يراد منه جزئه عرفا بل بمعنى
ان النسبة العرفية التي هي معنى الجزء الصوري يحصل بذلك ولم يعلم للجزء الصوري معنى غير ذلك لغة فلا يجري
فيها اصالة تاخر الحادث اصلا اذ لم يعلم للهيئة معنى اخر سوى المصداق العرفي ولا يختص ذلك بالتركيب
الاضافي بل كذلك الاسنادي والتوصيفي نحو زيد مضروب وهذا الثور اسود اذا كان فيه نقطة
بيضاء والقصيدة العجمية اذا كان في الفاظ عربية وهذا تحقيق دقيق يندفع به الاشكال في اكثر
التراكيب ويخرج الفقيه عن حيص وبيص لم يسبقني اليه احد والحمد لله **عائدة** قد تحقق في موضعه ان
الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية الا ان الفاظ مقام التكاليف والاحكام مقيدة
بالعلم ولا اشكال في ذلك اذا كان التكليف او الحكم مما يتعلق بشخص واحد فان المناط حينئذ يكون
علمه كما في صلوته في الثوب الطاهر ولا صلوته في النجس ونحوها وقد يكون هناك امر واحد ويتعلق به حكم له تعلق
باشخاص عديدة ويتعدد بتعددهم فاستشكل حينئذ فيمن يكون علمه المناط ويقيد اللفظ بعلمه كعدالة الشاهدين
في الطلاق فهل المعتبر العدالة عند الزوج او الزوجة او هما او الوكيل اذا وكل الزوج غيره في الطلاق او
الشاهدين او الحاكم وقد يتوهم احد تزويج المطلقة فهل يعتبر علم من يريد التزويج ايضا ام لا ومن هذا الباب العدالة
المعتبرة في الوصي على قول مشهور وقوى فقد يتردد الامر بين الموصي والصغار الذين وصى عليهم بعد كبرهم
وسائر الورثة في بعض الاحيان وكذا من عنده مال من الموصي ويطالبه الوصي ومن ذلك القبيل ما
اذا تزوج رجل امرأة مدعية للخلو عن المانع وتزوج بها شخص وعلم ابنه مثلا بان لها زوج اخر ولم
يكن الابن مقبول الشهادة الى غير ذلك والتحقيق ان مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية كون الحكم منوطا
بالواقع ولما كان التكليف والحكم بمقتضى الواقع من غير اعتبار العلم تكليفا بما لا يطاق قيد بالعلم ومقتضاه
كون كل احد محكوما بالرد عليه بمقتضى علمه فلو كان الامر مما لم يتعلق بغير واحد يكون المعتبر علمه واذا كان
له تعلق بمتعدد يعتبر علم كل احد منهم في الحكم الذي يتعلق به دون ما يتعلق بالاخر فيتعلق الحكم بكل بمقتضى
علمه لان الحكم منوطا بالواقع والواقع بالنسبة الى كل شخص هو معلومه لانه يعلمه واقعا اي انه الواقع فيجب عليه
الحكم بمقتضاه والحاصل انه اذا كان امر واحد له احكام كثيرة متعلقة باشخاص عديدة يعتبر علم كل احد بذلك
الامر في الحكم المتعلق به خاصة دون حكم الاخر اذ الحكم متعلق بنفس الامر بحسب العلم ولكل حكم والنفس الامر
عنده هو معلومه فحكمه تابع له بخلاف الحكم الاخر فعدالة شهود الطلاق امر لها احكام بالنسبة الى اشخاص
كالزوج والزوجة ومريد التزويج والورثة لو مات الزوج المطلق والوكيل لو وكل في الطلاق والحاكم لو وقع الترافع
اليه والزوجة الخامسة لو اراد المطلق تزويجها بعد تطليق احدى الاربع الى غير ذلك فنقول انه لو كانت الشهود

عدلا عند الزوج تبين عند الزوجة ولا يرث عنها لو مات ولا يجب نفقتها عليه ولو علمت الزوجة بفسق الشهود
لا يجوز لها التزويج بزوج آخر ولها مطالبة الارث لو مات الزوج ولو علم شخص آخر بفسق الشهود لا يجوز له تزويج هذه
الزوجة ولو كانت الشهود عدولا باعتقاد الوكيل يكون الطلاق صحيحا عنده ولو علم الزوج فسقهم لا تبين الزوجة
عنه ولو تزوج رجل امرأة مدعية للخلو عن المانع وعلم ابوه بوجود المانع لها لا يجوز للاب النظر اليها ولا يكون
محرما له لان قوله سبحانه وحلائل ابنائكم لا يصدق عليها عند الاب وان صدق عند الابن ولو آل الامر الى الترافع
عند الحاكم يجب عليه الحكم بمقتضى علمه وحكمه يجري على الجميع بعد الترافع وعلمه يقوم حينئذ مقام علم الجميع لانه
مقتضى نفوذ حكمه كما هو المجمع عليه ولو لم يترافع اليه ليس له مزاحمة واحد منهم الا فيما كان من الامور الحسبية
الواجب عليه من باب النهي عن المنكر او الارشاد فيزاحم مع اجتماع الشروط هذا مقتضى القاعدة ولو ثبت في
موضع بدليل خارجي ان المعتبر في ذلك الامر علم شخص معين فيجب اناطة حكم الجميع بعلم ذلك الشخص فقط كما
اذا قال الشارع الطلاق ما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلا وذلك كما في لباس الصلوة المشروط اباحته او
عدم غصبيته او عدم نجاسته فانا نعلم قطعا ان المناط علم المصلي خاصة في الاباحة وعدم الغصبية وعدم النجاسة
من غير اعتبار علم شخص آخر فتصح صلوة الاجير مع الثوب الذي يعلم اباحته وان علم المستأجر غصبيته وتصح اقتداء
من يعلم غصبية ثوب الامام وهو لا يعلم اذ الثابت ليس الا مانعية علم المصلي بالغصب او النجاسة عن الصلوة
فيه فاذا لم يعلم يرتفع ما علم مانعيته نعم لو كان هنا دليل من الشارع انه لا صلوة مع الثوب الغصبي ولم يعلم من
الخارج ان المراد الثوب المعلوم غصبيته للمصلي لكنا نقول بعدم جواز اقتداء من يعلم غصبيته مطلقا وهذه فائدة جليلة
والله يعلم عائدة قد ذكرنا في العوائد المتقدمة في اوائل الكتاب ان الاصل عدم صحة ملك المعدوم واصالة عدم
الملكية الا ما خرج منهما بدليل وثبت منهما اصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة لان الثمن يصير بالبيع ملكا
للبائع لان البيع نقل ملك بعوض ملك آخر فلا بد ان يكون مما ثبت جواز تملكه شرعا ولم يثبت في ما في الذمة على سبيل
الكلية بنحو يشمل جميع افراده ومتفرقه وصوره فاللازم فيه الاقتصار على موضع الثبوت ويتفرع عليه اصالة
عدم صحة البيع بالثمن الذمي المجهول ولو لم يكن فيه غرر اذ لا دليل على صحة جعل مثل ذلك ثمنا ومنه ما لو دخله
الجهل في قدره او وصفه او زمان ادائه ولو بقدر قليل واحفظ بذلك الاصل واجره في موارده هذه النسيئة
وشرط الخيار ونحوهما فان الفقيه ربما ينظر في كلمات الفقهاء في تلك المباحث ويرى تصانيفهم في اختلاف
مدة النسيئة والخيار والشرط ونحوهما واستدلالهم طرا بالغرر والجهل ويرى عدم لزوم الغرر في جميع الموارد و
لا يعلم وجه ضرر امثال تلك الجهالة عائدة اعلم انه قد تعلق الاحكام كثيرة في الكتاب والسنة وكلمات نفياً او اثباتاً خ ل
علماء الامة بالمجنون والسفيه كنفي الحرج والحجر وثبوت الولاية وانتفاء التكاليف وعدم قبول الاقارير ونحو
ذلك والناظر في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العنوانين كما سيظهر لك في الجملة وتحقيق الحال
فيهما من الامور المهمة فنقول وبالله التوفيق المجنون من ابتلي بمرض الجنون والسفيه من كانت به السفاهة ثم

المجنون على ما يظهر من كتب الاطباء وكلمات بعض علماء المرض شخصي معين بل هو اسم لجميع الامراض الدماغية
الباعثة لاختلال العقل وفساده ويعبرون عنها بفساد العقل اعم من ان يكون الفساد في نفس القوة العاقلة والمراد بفساد العقل
او في قواها الخادمة لها كالمفكرة والمخيلة وغيرهما ولها انواع مختلفة وآثار متشتتة ومن هنا قيل الجنون
فنون وبما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صرح في كتب الفقهاء ايضا قال في المسالك وهو اي الجنون يتناول
باطلاقه لجميع اقسامه فان الجنون فنون والجامع بينها فساد العقل كيف اتفق وقال في الروضة البهية الجنون فنون
والجامع لها فساد العقل على اي وجه يكون وقال العلامة في التحرير الجنون هو فساد العقل وقال بعض مشايخنا
في شرحه على النافع الجنون وهو فساد العقل المستقر الغير المستند الى السهو والسريع الزوال والاغماء العارض
مع غلبة المرة وصرح بذلك غيرهم ايضا واما السفاهة فهي عبارة عن خفة العقل ونقصانه وعدم كماله بالنسبة
الى عامة اهل المعاش والمحاورات اي بالنسبة الى العقل المحتاج اليه في طريقة المعاشرة والمعاملة والمصاحبة
مع اهل المحاورات والعادات كما يشهد به العرف وصرح به اللغويون والمفسرون قال في النهاية الاثيرية السفه
في الاصل الخفة وقال الهروي في تفسير قوله سبحانه فان كان الذي عليه الحق سفيها اي خفيف العقل وفي القاموس
السفه محركة وكسحاب وسحابة خفة الحلم ونقيضه او نقيض الحلم بالكسر العقل وقال في الصحاح السفه ضد
الحلم واصله الخفة والحركة وقال البيضاوي في قوله تعالى انؤمن كما آمن السفهاء السفه خفة وسخافة رأي
يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله وقال في قوله سبحانه سيقول السفهاء من الناس اي الذين خفت احلامهم
وقال بعض اخر ايضا السفهاء في هذه الاية بمعنى خفاف العقول وبالجملة كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة
في تفسير هذين اللفظين بما ذكر من ان الجنون هو فساد العقل وضياعه وخلله واختلاله والسفاهة خفة العقل
ورداءته ونقصانه وسخافته والعرف ايضا يساعد ذلك ويدل عليه فان كل من فسد عقله واختل يحكم اهل
العرف بكونه مجنونا وكل من خف عقله ورديء يحكمون بكونه سفيها ويحكمون بانه ليس بفاسد العقل ولكنه خفيف
العقل وقد صرح المحقق الشيخ علي في مسئلة عدم اجبار السفيه على النكاح بانه بالغ عاقل وان اردت معرفة
الفرق بين فساد العقل وخفته ونقصه فقسه بالامور المحسوسة واطلاق الفساد والنقص فيها فان اللؤلؤة
اذا خرجت من الصدف تارة تكون فاسدة ضايعة اما لاجل كونها مسودة او بحيث ينفصل اجزائها اذا فرك باليد بفرك اليد
واخرى يكون غير حسنة بحيث قل صفائها ونحو ذلك واذا نظر الى البطيخ فانها اذا كانت بحيث خرجت عن
طبيعتها الاصلية وحدث فيها امر مفسد لها كالمرارة او التبدل او العفونة انها فاسدة واذا لم يكن كذلك
ولكن كانت انقص من امثالها من البطايخ اما لقلة حلاوتها او قلة لطافتها يقال انها ناقصة او ردية سواء
كان ذلك النقص لاجل عدم بلوغها او ان الكمال له او آل نموه او لاجل كونه ذاته كذلك كالبطايخ الغير الحلوة وما
كان من القسم الاول يطرح ولا يكون لها طالب الا اذا كان فساده قليلا بحيث لا يعبأ به او يكون بعض اجزائها
غير فاسد وما كان من القسم الثاني يحفظونه ويطلبونه وان نقصت قيمته عن الحلو اللطيف وقل طالبه بالنسبة

اليه وبالجملة فساد العقل باقسامه هو الجنون والمتصف به المجنون الّا اذا كان فساده قليلا لايدرك او لا يلتفت اليه اهل العرف وخفته بالنسبة الى عقول غالب الناس هو السفاهة الّا اذا كانت الخفة قليلة لا يلتفت اليها في العرف سواء كانت الخفة لاجل عدم بلوغه حد الكمال كالصبيان او لقصور في الذات كالابله والاحمق وكما ان للجنون فنونا واقساما ومراتب متفاوتة كذلك للسفاهة انواعا ومراحل مختلفة ومن افراد خفيف العقل الذى هو السفيه هو مصطلح الفقهاء كما يأتي وهو الذى ليس له ملكة اصلاح المال في طريق حفظه اذ المراد منه فاقد الملكة لاغير المصطلح ولو مع علمه بانه غير صالح لاجل غرض ولا شك ان مثل ذلك لا يخلو عن خفة عقل ايضا وان لم يكن فاسد العقل وفسر السفيه بذلك الامام ايضا كما يأتي وهذا الاصطلاح ايضا مأخوذ من اللغة لاجل ان كل من كان كذلك هو خفيف العقل لا محالة وقد يتوهم ان السفاهة ايضا من اقسام فساد العقل ونظره الى ما ارتكبه شاذ من المتأخرين في بحث النكاح من جعلهم السفه قسيما للجنون وادخالهما تحت فساد العقل وغفل عما فعله اكثرهم وابقى من جعله قسيما لفساد العقل او التصريح بكون السفيه بالغا عاقلا كما في الروضة وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي وان كان نظره الى ان خفة العقل لا ينفك عن فساد العقل فهو خطاء فانا نرى ان اهل العرف واللغة طرا يطلقون خفيف العقل على ابناء التسع والعشر ولا يطلقون فاسد العقل الا على من كان في عقله نوع اختلال وفساد ومن البديهيات انهما غير الخفة والنقصان وان كان نظره الى عرف عوام اهل هذا الزمان حيث لا يطلقون السفيه على من لم ينقص عقله عن غالب اقرانه وابناء سنه وان خف بالنسبة الى الرجال فهو غير محقق جدا لان ذلك انما هو في بادى النظر واما عند التدقيق فيعلم ان الامر ليس كذلك لانهم من بينهم طرا ينفون الرشد الذى هو مقابل السفه قطعا عن الشخص المذكور وايضا هذا الاطلاق انما هو عند عوام العجم الذى لا عبرة بهم في امثال المقام بل المعتبر ترجمته بالعجمية عندهم لا نفس اللفظ العربي ثم ان فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكاليف الشرعية البدنية والمالية وعدم صحة الاقارير والعقود والايقاعات بالاجماع والضرورة والكتاب والسنة فان هذه الامور متعلقة بالعقلاء والفاسد من الشيء ليس ذلك الشيء وفاسد العقل ليس بعاقل وقد ورد في الاخبار المستفيضة الصحيحة ان الله سبحانه لما خلق العقل قال له اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب وبك آخذ وبك اعطى والمناط في معرفته صدق المجنون عرفا وهو انما يكون اذا لم يكن الفساد قليلا جدا بحيث لا يظهر لاهل العرف ولا يلتفتون اليه فاذا كان بحيث يظهر لاهل العرف يطلق عليه المجنون ويجري عليه احكامه وان شك في فرد منه هل هو مجنون عرفا ام لا حيث يقع التشكيك كثيرا في المصداقات العرفية يرجع الى العمومات مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا او نحو ذلك وليس ذلك من باب الاجمال في المخصص اذ لا اجمال فيه ذلك نعم قد يخفى على اهل العرف صدقه على فرد ويشترط في صدق المجنون كون افعاله الردية ناشئة عن اختلال العقل بان لا يدرك قبحها وقد يصدر

عن احد افعال دينه ولكنه يدرك قبحها ويرتكبها اما لاجل مصلحة او بدون الاختيار لمرض كمن يبكي طول ليله ونهاره ويعلم انه مرض عرضه واما السفاهة باقسامها فلا يمنع شيئا من الاحكام الشرعية ولم يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى امر واحد وهو الحجر والمنع عن التصرفات المالية في بعض اقسامها اذ ليس في الشريعة في حق المجنون والسفيه بمعنى المفسد للمال دليل يثبت له حكما او ينفيه وكذا السفيه المفسد لا دليل فيه يمنع غير تصرفاته المالية بل ذلك لان للعقل مراتب غير محصورة فان اصل العقل امر وكماله امر وكمال كماله امر الى ان ينتهي الى اكمل العقول وهو عقل خاتم الانبياء ص كما ورد في الحديث المروي في محاسن البرقي ان الله سبحانه قسم العقل مائة اجزاء فاعطى محمدا ص تسعة وتسعين جزء ثم قسم بين العباد جزءا واحدا فعقله المقدس اكمل العقول ثم يتنزل الى ان ينتهي الى عقول غالب الناس المتوجهين في الدنيا بامور المعاش او مع المعاد في مراتب ما وبعد في الخبر بعد السؤال عن العقل قال ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال قلت فالذى كان في معوية فقال تلك النكراء تلك الشيطنة وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل يعني العقل الذى له نوع من الكمال و لذا قال ابو جعفر ع في رواية ابي الجارود انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا وقال ابو عبد الله ع في رواية سليمان الديلمي ان الثواب على قدر العقل سيما انه لما كانت العقول متفاوتة كمالا ونقصانا فيقع الدقة في الحساب والتكاليف والثواب على مراتب العقول فالاقوى عقلا اشد تكليفا و اكثر ثوابا والى بعض مراتبه اشير في رواية الحسن بن الجهم عن ابي الحسن الرضا ع قال ذكر عنده اصحابنا وذكر العقل قال فقال لا يعبأ باهل الدين ممن لا عقل له وهذه المراتب وان اوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب وفي الثواب ولكن لا يختلف باختلافها التكاليف العامة والاحكام الشرعية المتعلقة بعامة الناس بل المناط فيها هو اصل العقل الخالي عن الخلل والضياع والفساد وان كان خفيفا ناقصا بالنسبة الى بعض وكل ناقص بالنسبة الى ما فوقه سفيه كما ورد في شارب الخمر انه سفيه وفي اللئام المنهمكين في الدنيا انه سفيه وغير ذلك ولكن السفيه المطلق عرفا ولغة لا يطلق الا على من خف عقله بالنسبة الى غالب الناس البالغين عقولهم الى كماله بحسبهم من اهل المعاش والعادات فمن نقص عقله عنهم فهو سفيه مطلق سواء كان النقص لاجل عدم البلوغ حد الكمال كما في اوائل البلوغ وهو كالبطيخة التي كان بدو نشوها وحلاوتها ولم يبلغ بعد حد كمالها او كان لاجل نقص وخفة في نفس عقله بحيث يستمر على ذلك وهو كالبطيخة التي لا حلاوة لها ولا لطافة فميزان السفاهة المطلقة وعدمها هو عقل غالب اهل المعاملات والمحاورات والعادات من حيث انهم اهل لذلك وتوهم متوهم ان الميزان في كل صنف هو اغلب النفوس في ذلك الصنف فالسفيه من الذكور الذى اكمل خمس عشرة سنة هو الذى خف عقله بالاضافة الى اغلب افراد هذا الصنف والسفيهة من الاناث من اكملت تسع سنين هي التي قل عقلها بالنسبة الى اغلب افراد هذا الصنف فيقال ان البالغ خمس سنين على قسمين قسم يكون على ما عليه اغلب افراد هذا الصنف من العقل والفطانة والآخر قل عقله بالاضافة

الى اغلب افراده والاول لا ينافى انه سفيه فلا ولاية للحاكم فى تزويجه بل مستقل بخلاف الثانى فان له ولاية عليها وهذا المعنى الثانى هو الذى اريد من السفيه المدخول فى بحث فاسد العقل اقول لا يخفى ان للعقل المحتاج اليه فى الرسوم والعادات والمعاشرة والمحاورات حدا اذا انقص عنه يقال انه خفيف العقل او قليل العقل او ناقص العقل على سبيل الاطلاق فانه يقال للذكر والانثى المذكورين فلان طفل خفيف العقل او قليل العقل او مضيع للمال وناقص العقل خ واذا كان كذلك يكون سفيها لان السفاهة لغة وشرعا لم يفسر بغير هذين المعنيين ولا يبعد اغلب افراد هذا الصنف اذ اكان جميع اهل السفه او غالبهم اخفاء العقول ولولا ذلك لما صح صدق خفيف العقل او قليله على ابن ست سنين اذا لم يكن اقل عقلا من ابناء سنه وفساده ظاهر ونحن نرى اهل العرف يقولون للاطفال الذين فى مبادى بلوغهم لم يكمل بعد عقلهم او بعد قليل العقل واذا قيل له ذلك وكانت السفاهة هى خفة العقل وقلته فلم لا يكون سفيها بل نرى جميع اهل العرف يقولون فلان ليس برشيد او لم يبلغ رشده والرشد ضد السفاهة اجماعا فانهم لما ذا ولم فى هذه الازمنة عند العوام اطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفا للاخر فتدبر تامل الفاضل فى ذلك ولو صح ما ذكره لزم جواز تزويج بنت تسع سنين المساوية لاقرانها فى العقل بدون الولى ولو بلغت عشرين سنة وكانت على هذا القدر من العقل بل ولو اكثر اذا لم تكن مساوية لاقرانها من بنات عشرين سنة احتاجت فى التزويج الى الولى وفساده ظاهر ثم لهذا النقص ايضا مراتب غير محصورة وانواع متكثرة فمن ضعفاء العقول من يضحك كثيرا اى غير موقعه ومنهم من يتكلم بكلمات مستهجنة ومنهم من ينظر بانظار غير مرغوبة وهكذا ومنهم من يصرف المال فى معتاد فى غير لايقة بحاله من غير درك عدم لياقته وفساده وليست له ملكة اصلاح المال فى حفظه بل له ملكة التضييع والافساد ومنهم من ليس له ملكة اصلاح العيال ومنهم من ليس له ملكة اصلاح الاولاد وهكذا وكل ذلك لا يخرج عن خفة عقل ونقصان فيه وان اختلفت اثاره وقد يكون له مرتبة من السفاهة ولكن يصلح المال اشد اصلاح ويحفظه اكد حفظ ويثمر بما ورد فى رواية عبد الله ابن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان الله سبحانه جل وعز وسع فى ارزاق الحمقى ليعتبر العقلاء ويعلموا ان الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولا حيلة وجميع هؤلاء الاصناف داخلون تحت التكاليف الشرعية ومتساوون مع غيرهم فى الاحكام الفرعية من الشرعية والوضعية الا خفيف العقل الذى ليست له ملكة اصلاح المال وله ملكة افساده فانه محجور عليه شرعا من التصرفات المالية ولا يجوز له العقود والايقاعات المتعلقة بالمال بدون اذن الولى ولا يسمع منه الاقارير المالية او المستلزمة لصرف المال بالاجماع والاخبار والاية فهذا النوع من السفيه مخصوص بهذا الحكم فالسفيه المحجور عليه فى التصرفات المالية هو الذى يصرف الاموال فى غير الاغراض الصحيحة عند العقلاء غالبا بالنسبة الى حاله بحيث يعاب عليه لذلك عرفا وغالبا ولذا فسره الفقهاء جميعا السفيه المذكور فى كتاب الحجر بهذا المعنى قال العلامة فى القواعد واما الرشد فهو كيفية نفسانية تمنع من افساد المال وصرفه فى غير الوجوه اللائقة بافعال

العقلاء وقال ايضا واما السفيه فهو الذى يصرف امواله فى غير الوجه الملائم لافعال العقلاء وقال فى الشرايع اما السفيه فهو الذى يصرف امواله فى غير الاغراض الصحيحة وقال فى الخلاف والمبسوط وسفيه وفى التنقيح لا شك ان المفهوم من الرشد عرفا هو اصلاح المال وعدم الانخداع فى المعاملات وفى التحرير الرشد هو الصلاح فى المال وقال فى النافع السفيه هو الذى يصرف امواله فى غير الاغراض الصحيحة فلو باع والحال هذه لم يمض بيعه ويصح طلاقه وظهاره واقراره بما لا يوجب مالا وقال فى الكفاية واما السفيه فهو الذى يضيع المال او لا يصلحه او يصرفه فى غير الاغراض الصحيحة اللائقة بحاله على وجه يكون ناشيا من ذلك عن ملكة راسخة الى ان قال ولو باع السفيه لم يمض بيعه وهبته واقراره بالمال ويصح طلاقه وخلعه واقراره بالنسب واذا لم يوجب النفقة و بالقصاص الى غير ذلك من كلمات الفقهاء بل هى متطابقة على ذلك وقد فسر السفيه بهذا المعنى فى بعض الروايات ايضا ففى موثقة عبد الله ابن سنان وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذى يشترى الدرهم باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفى صحيحة عيص قال سالته عن اليتيمة متى يدفع اليها مالها قال اذا علمت انها لا تفسد ولا تضيع وفى مرسلة الفقيه عن الصادق ع انه سئل عن قول الله عز وجل فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ايناس الرشد حفظ المال ثم هذا التفسير من الفقهاء وفى الاخبار للسفيه وغير الرشيد يمكن ان يكون مرادهم منه السفيه المحجور عليه فى التصرفات المالية الوارد فى قوله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وفى قوله فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فيكون ما ذكروه بيانا للسفيه المخصوص لا مطلق السفيه ويكون عرفهم فى السفيه منطبقا مع عرف اللغويين من كونه هو خفيف العقل ويمكن ان يكون هذا اصطلاحا وعرفا منهم خاصة حيث ان السفيه المختلف فى بعض الاحكام لغيره هو هذا النوع فكثر استعمال السفيه فيه او حيث حصول الحقيقة العرفية خاصة لهم فيه والملخص انه لا شك فى ان معنى السفيه فى اللغة هو خفيف العقل وناقصه ولا فى ان السفيه الذى حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال ومضيعه فاما يكون معنى السفيه واحدا وهذا التعريف المصطلح يكون للسفيه المحجور عليه فى المال او يكون له اطلاقان احدهما اللغوى والاخر العرفية الخاصة للمتشرعة و الامر فى ذلك هين جدا وملخص الكل ان المجنون هو فاسد العقل وضايعه والسفيه هو خفيف العقل وناقصه او ذلك مع من له ملكة افساد المال او من ليس له ملكة اصلاحه والاول محط رفع التكاليف وعدم تعلق الاحكام الشرعية او الوضعية والثانى ليس له اثر فى الاحكام الشرعية او الوضعية الا بعض اصنافه الذى هو من ليس له ملكة اصلاح المال فعلق به الحجر فى التصرفات المالية ومن لم يتحقق الحال فى المقام قد يحصل له الخلط فى الاحكام اوفى التعبير هذا الفاضل المتقدم فى شرح القواعد فى شرح قول المص ولا ولاية للحاكم تختص فى النكاح على البالغ فاسد العقل اى المجنون ومعه فانه جعل فساد العقل على قسمين جنون و سفه ومثله بعض مشايخنا فى شرحه على النافع فى شرح قول المصنف وتثبت ولايتهما اى الاب والجد

على البالغ مع فساد عقله قال السفه او جنون وعلى هذا يكون للسفه اطلاقان او ثلاثة فاسد العقل من غير جنون وخفيف العقل او هو مع المبذر ايضا ولكن في ذلك بيان لما صرح به جماعة كما مر من ان الجنون اقسام يجمعه فساد العقل وما ذكره في الروضة حيث فسر اولا سفيها بعد قوله من بلغ فاسد العقل ويرده ايضا عدم ورود تفسير السفه بما بذلك المعنى في كلام لغوي ولا فقيه ولا في خبر مع انه مع قطع النظر عن ذلك نقول الفاسد العقل الذي ليس بمجنون ما الدليل على ثبوت الولاية عليه مع انه ليس السفيه بهذا المعنى ولا بهذا المعنى بنفسه لو لم يكن جنونا في الاخبار ولا سائر الادلة الشرعية بعينه واثره الا ان يكونا حملا فساد العقل على المعنى الاعم من الجنون او خفة العقل الموجبة لعدم اصلاح المال ايضا وظني ان الولاية للحاكم في النكاح على ذلك السفيه ايضا او يكون مرادهما من الولاية اعم من اختيار التزويج وايقاع النكاح مستقلا ومن توقف نكاح المرأة على اذنه كما هو كذلك في السفيه بمعنى المبذر كما هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح حيث قال وتثبت الولاية لهما اي الاب والجد على البالغ المجنون اذا اتصل جنونه بالصغر عند الاصحاب ولو طرء الجنون بعد البلوغ والرشد ففي ثبوت الولاية لهما او للحاكم قولان ثم قال بعد كلام وفي ثبوت الولاية للاب والجد والحاكم في السفه المتصل بالصغر قولان اما في الطاري بعد البلوغ والرشد فالمشهور انها للحاكم ثم قال بعد كلام والمحجور عليه للتبذير لا يجوز له ان يتزوج الا مع الاضطرار فلو وقع كان العقد فاسدا وان اضطر الى التزويج جاز للولي ان ياذن له فيتقيد [illegible] المصلحة سواء عين الزوجة ام لا الى ان قال وهل يجوز له المبادرة الى النكاح بدون اذن الولي مع امكانه فيه وجهان ولو تعذر اذن الحاكم جاز له التزويج بدونه مقتصرا على ما يليق به بمهر المثل فما دونه انتهى بل صرح بذلك الشهيد الاول في نكت الارشاد في مسألة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفيه حيث قال والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل او سفيها لا بمعنى اجبار السفيه بل بمعنى توقفه على اذن الوصي وكذا الفاضل الهندي في شرح القواعد حيث قال في شرح قول المصنف ولا ولاية للوصي الا على من بلغ فاسد العقل قال بجنون او سفه مع الحاجة للضرورة الى ان قال ولذا اثبت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير الا ان الولاية على السفيه بمعنى وجوب استيذانه ويمكن ارادة الولاية الاجبارية فيراد بفاسد العقل المجنون خاصة انتهى وفي شرح قول المصنف ولا ولاية في النكاح الا على ناقص بصغر او جنون او سفه او رق قال الا ان الولاية على السفيه انما هي بمعنى توقف نكاحه على الاذن بخلاف الباقين فذلكة المقام ان ههنا امرين موجبين للآثار الشرعية احدهما الجنون وثانيهما السفه بمعنى التبذير وافساد المال والاول رافع التكاليف والثاني مانع التصرفات المالية واما الواسطة بينهما فلا حكم له في الشرع ولا دليل على كونه مؤثرا في اثبات او نفي سواء سميته سفيها او فساد عقل او غيرهما ومن ذكر السفه فيما الجنون في اقسام فساد العقل فان جعل فساد العقل اعم من الخفة فلا مشاحة في الاصطلاح وان كان في ثبوت حكم الجنون له نظر وان جعل فساد العقل غير الخفة والسفه بمعنى التبذير وجعله قسيما للجنون والسفه فطالبه بالدليل على ثبوت ما اثبته

له وكونه موردا للحكم الشرعي نفيا او اثباتا وحمل لفظ السفيه في بعض الاخبار على ذلك بمجرد الاحتمال لا يصلح دليلا للاثبات الحكم قطعا ومن جعل السفه فيما الجنون في اثبات الولاية عليه من غير اشكال ففي فساد العقل ان اراد غير الخفة والتبذير يرد عليه ما ذكر ايضا وان اراد هذه المعنى فان اراد ثبوت الولاية في النكاح عليه بتوقف عقده على اذنه لا ان يكون له الولاية في الايقاع استقلالا فهو كذلك وان اراد الاستقلال فعليه الاستدلال والله المسدد في كل حال عائدة اعلم ان الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله واوصيائه المعصومين وهم سلاطين الانام وهم الملوك والولاة والحكام وبيدهم ازمة الامور وساير الناس رعاياهم والمولى عليهم واما غير الرسول واوصيائه فلا شك ان الاصل عدم ثبوت ولاية احد على احد الا من ولاه الله سبحانه او رسوله او احد من اوصيائه على احد في امر وحينئذ فيكون هو وليا على من ولاه فيما ولاه فيه والاولياء كثيرون كالفقهاء العدول والآباء والاجداد والاوصياء والازواج والموالي والوكلاء فان لهم الولاية على العوام والاولاد والموصى لهم والزوجات والمماليك والموكلين ولكن ولايتهم مقصورة على امور خاصة على ما ثبت من ولاة الامر ولا كلام لنا هنا في غير الفقهاء فان احكام كل من الباقين مذكورة في موارد مخصوصة من كتب الفروع والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زمان الغيبة والنواب عن الائمة وان ولايتهم هل هي عامة فيما كانت الولاية فيه ثابتة للامام الاصل ام لا والحاصل فان ولايتهم فيما هي فان من دأب المصنفين يحيلون كثيرا من الامور الى الحاكم في زمن الغيبة ويولونه فيها ولا يذكرون عليه دليلا ورأيت بعضهم يذكر وجوده لغير امامته ومع ذلك كان ذلك امرا مهما غير منضبط في مورد خاص وكذا نرى كثيرا من غير المحتاطين من افاضل العصر وطلاب الزمان اذا وجدوا في انفسهم قوة الترجيح والاقتدار على التفريع يجلسون مجلس الحكومة ويتولون امور الرعية فيفتون لهم في مسائل الحلال والحرام ويحكمون باحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم كثبوت الهلال ونحوه ويجلسون مجلس القضاء والمرافعات ويجرون الحدود والتعزيرات ويتصرفون اموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغياب ويتولون انكحتهم ويعزلون الاوصياء وينصبون القوام ويقسمون الاخماس ويتصرفون مال المجهول مالكه ويؤجرون الاوقاف العامة الى غير ذلك من لوازم الرياسة الكبرى ترى بهم ليس بيدهم فيما يفعلون دليل ولم يهتدوا في اعمالهم الى سبيل بل اكتفوا بما رأوا وسمعوا من العلماء الاطياب فيسلون تشاييدا بلا اطلاع لهم على محط فتاويهم فيهلكون ويهلكون أذن الله لكم ام على الله تفترون فرأيت ان اذكر في هذه العائدة الجليلة وظيفة الفقهاء وما فيه ولايتهم ومن عليه ولايتهم على سبيل الاصل والكلية ولنقدم والاسطر من الاخبار الواردة في حق العلماء الابرار المثبتة لمناصبهم ومراتبهم ثم نستتبعه بما يستفاد منها كلية ثم نذكر بعد ذلك بعض موارد هذه الكلية فههنا مقامان المقام الاول في ذكر الاخبار اللائقة بالمقام فنقول ان الاخبار في ذلك كثيرة جدا الا انا نذكر سطرا منها الاولى ما ورد في الاحاديث المستفيضة منها صحيحة ابي

البختري عن ابي عبد الله ع انه قال العلماء ورثة الانبياء الثانية رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع انه قال العلماء
امناء الثالثة مرسلة الفقيه قال امير المؤمنين ع قال رسول الله ص اللهم ارحم خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك
قال الذين يأتون بعدي ويروون حديثي وسنتي ورواه في معاني الاخبار وغيره ايضا الرابعة رواية علي بن ابي
حمزة عن ابي الحسن موسى بن جعفر ع وفيها لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها
الخامسة رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا
قيل يا رسول الله ص وما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم السادسة
ما رواه في جامع الاخبار عن النبي ص انه قال افتخر يوم القيمة بعلماء امتي فقول علماء امتي كسائر انبياء قبلي
السابعة المروي في الفقه الرضوي انه قال منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء في بني اسرائيل الثامنة
المروي في الاحتجاج في حديث طويل قيل لامير المؤمنين ع من خير خلق الله بعد ائمة الهدى ومصابيح الدجى
قال العلماء اذا صلحوا التاسعة المروي في المجمع عن النبي ص انه قال فضل العالم على الناس كفضلي على ادناهم
العاشرة المروي في المنية انه تعالى قال لعيسى عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا
النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء الحادي عشر
المروي في كنز الكراجكي عن مولانا الصادق ع انه قال الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك الثانية عشر
التوقيع الرفيع المروي في كتاب اكمال الدين باسناده المتصل والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج
وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم الثالثة عشر
ما رواه الامام في تفسيره ع عن آبائه عن النبي ص انه قال اشد من يتم اليتيم يتيم انقطع عن امامه لا يقدر على الوصول
اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلى به من شرايع دينه فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا فهدى الجاهل
بشريعتنا اذا انقطع عن مشاهدتنا كان معنا في الرفيق الاعلى قال وقال علي ع من كان من شيعتنا عالما بشريعتنا
فاخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذي حبوناه به جاء يوم القيمة وعلى راسه تاج من نور
يضيء لاهل تلك العرصات الى ان قال وقال الحسين بن علي ع من كفل لنا يتيما قطعته عنا محنتنا باستتارنا
فواساه من علومنا التي سقطت اليه حتى ارشده وهداه قال الله عز وجل سبحانه ايها العبد الكريم المواسي انا
اولى منك بهذا الكرم اجعلوا يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علمه الف الف قصر الى ان قال و
قال موسى بن جعفر ع فقيه واحد ينقذ يتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلم من علومنا اشد
على ابليس من الف عابد الى ان قال ويقال للفقيه ايها الكافل لايتام آل محمد ص الهادي لضعفاء محبيه
ومواليه قف حتى تشفع في كل من اخذ عنك او تعلم منك الى ان قال وقال علي بن محمد ع لولا من يبقى بعد غيبة
قائمنا من العلماء الداعين اليه والدالين عليه الى ان قال لما بقي احد الا ارتد عن دين الله اولئك هم الافضلون
عند الله عز وجل الرابعة عشر رواية ابي خديجة قال قال لي ابو عبد الله ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من

قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه الخامسة عشر رواية اخرى له اجعلوا بينكم رجلا
ممن قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته قاضيا السادسة عشر مقبولة عمر بن حنظلة وفيها ينظران من كان
منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو
على حد الشرك بالله السابعة عشر ما روي عن النبي ص في كتب الخاصة والعامة انه قال السلطان ولي من لا ولي
له الثامنة عشر ما رواه الشيخ الجليل محمد بن الحسن بن علي بن شعبة في كتاب المسمى بتحف العقول عن سيد
الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافي في كتاب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر وفيها ذلك بان مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله و
حرامه الحديث التاسعة عشر ما رواه في العلل باسناده عن الفضل بن شاذان عن ابي الحسن الرضا ع في حديث
قال فيه فان قال فلم وجب عليهم معرفة الرسل والاقرار بهم والاذعان لهم بالطاعة قيل له لانه لما لم يكن
في خلقهم وقواهم ما يكملون لمصالحهم وكان الصانع متعاليا عن ان يرى وكان ضعفهم وعجزهم عن ادراكه ظاهرا
لم يكن بد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي اليهم امره ونهيه وادبه ويوقفهم على ما يكون به احراز منافعهم ودفع مضارهم
اذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون اليه من منافعهم ومضارهم فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته لم
يكن في مجيء الرسول منفعة ولا سد حاجة ولكان اتيانه عبثا بغير منفعة ولا صلاح وليس هذا من صفة الحكيم
الذي اتقن كل شيء فان قال فلم جعل اولي الامر وامر بطاعتهم قيل لعلل كثيرة منها ان الخلق لما وقفوا على حد محدود
وامروا ان لا يتعدوا ذلك الحد لما فيه من فسادهم لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم الا بان يجعل عليهم فيه امينا
يمنعهم من التعدي والدخول فيما خطر عليهم لانه ان لم يكن ذلك كذلك لكان احد لا يترك لذته ومنفعته لفساد
غيره فجعل عليهم قيما يمنعهم من الفساد ويقيم فيهم الحدود والاحكام ومنها انا لا نجد فرقة من الفرق ولا
ملة من الملل بقوا وعاشوا الا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه من امر الدين والدنيا فلم يجز في حكمة الحكيم ان يترك الخلق
مما يعلم انه لا بد لهم منه ولا قوام لهم الا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون به فيئهم ويقيم لهم جمعتهم وجماعتهم
ويمنع ظالمهم من مظلومهم ومنها انه لو لم يجعل لهم اماما قيما امينا حافظا مستودعا لدرست الملة وذهب
الدين وغيرت السنة والاحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين لانا
قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف اهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل
لهم قيما حافظا لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بيناه وغيرت الشرايع والسنن والاحكام والايمان و
كان في ذلك فساد الخلق اجمعين المقام الثاني في بيان وظيفة العلماء الابرار والفقهاء الاخيار في امور
الناس وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية فنقول وبالله التوفيق ان كلية ما للفقيه العادل تولية وله الولاية
فيه امران احدهما كلما كان للنبي والامام الذين هم سلاطين الانام وحصون الاسلام فيه الولاية وكان لهم

فللفقيه ايضاً ذلك الا ما اخرجه الدليل من اجماع او نص او غيرهما وثانيهما ان كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم ولا بد من الاتيان به ولا مفر منه اما عقلاً او عادة من جهة توقف امور المعاد او المعاش لواحد او جماعة عليه واناطة انتظام امور الدين او الدنيا به او شرعاً من جهة ورود امر به او اجماع او نفي ضرر او اضرار او عسر او حرج او فساد على مسلم او دليل آخر او ورود الاذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد او جماعة ولا لغير معين اي واحد لا بعينه بل علم لا بدية الاتيان به او الاذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والاتيان به اما الاول فالدليل عليه بعد ظاهر الاجماع حيث نص به كثير من الاصحاب بحيث يظهر منهم كونه من المسلمات ما صرح به الاخبار المتقدمة من كونه وارث الانبياء وامين الرسل وخليفة الرسول وحصن الاسلام ومثل الانبياء وبمنزلتهم والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم وانه المرجع في جميع الحوادث وان على يده مجاري الامور والاحكام وانه الكافل لايتامهم الذين يراد بهم الرعية فان من البديهيات التي يفهمها كل عامي وعالم ويحكم به انه اذا قال نبي لاحد عند مسافرته او وفاته فلان وارثي ومثلي وبمنزلتي وخليفتي واميني وحجتي والحاكم من قبلي عليكم والمرجع لكم في جميع حوادثكم وبيده مجاري اموركم واحكامكم وهو الكافل لرعيتي ان له كل ما كان لذلك النبي في امور الرعية وما يتعلق بامته بحيث لا يشك فيه احد ويتبادر منه ذلك كيف لا مع ان اكثر النصوص الواردة في حق الاوصياء المعصومين المستدل بها في مقامات اثبات الولاية والامامة المتضمنين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية ليس متضمناً لاكثر من ذلك سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم انهم خير خلق الله بعد الائمة و افضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء وكفضل الرسول على ادنى الرعية وان اردت توضيح ذلك فانظر الى انه لو كان حاكم او سلطان في ناحية واراد المسافرة الى ناحية اخرى وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلاً عن جميعه فقال فلان خليفتي وبمنزلتي ومثلي واميني والكافل لرعيتي والحاكم من جانبي وحجتي عليكم والمرجع في جميع الحوادث لكم وعلى يده مجاري اموركم واحكامكم فهل يبقى لاحد شك في ان له فعل كل ما كان للسلطان في امور رعية تلك الناحية الا ما استثناه وما اظن احداً يبقى له ريب في ذلك ولا شك ولا شبهة ولا يضر ضعف تلك الاخبار بعد الانجبار بعمل الاصحاب وانضمام بعضها ببعض وورود اكثرها في الكتب المعتبرة واما الثاني فيدل عليه بعد الاجماع ايضاً امران احدهما انه مما لا شك فيه ان كل امر كان كذلك لا بد وان ينصب الشارع الرؤوف الحكيم عليه والياً وقيماً ومتولياً والمفروض عدم دليل على نصب معين او واحد لا بعينه او جماعة غير الفقيه واما الفقيه فقد ورد في حقه ما ورد من الاوصاف الجميلة والمزايا الجليلة وهي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه وثانيهما ان بعد ثبوت جواز التولي منه وعدم امكان القول بانه يمكن ان لا يكون لهذا الامر من يقوم له ولا متول له نقول ان كل من يمكن ان يكون ولياً ومتولياً لذلك الامر ويحتمل ثبوت الولاية له يدخل فيه الفقيه قطعاً من المسلمين

او العدول او الثقات ولا عكس وايضاً كل من يجوز ان يتولى ولاية متضمن للفقيه وليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمناً لثبوت ولاية الغير سيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين وافضلهم والامين والخليفة والمرجع وبيده الامور فيكون جواز توليته وثبوت ولايته يقينياً والباقون مشكوك فيهم ينفى ولايتهم وجواز تصرفهم النافذ بالاصل المقطوع به وكذا الوجوب الكفائي فيما يثبت الامر به ووجوبه فان قلت هذا يتم فيما يثبت فيه الاذن والجواز واما فيما يجب كفاية فالاصل عدم الوجوب على الفقهاء قلنا الوجوب الكفائي عليهم ايضاً مقطوع به فانه الامر انه يشك في دخول غيرهم ايضاً تحت الامر الكفائي وعدمه الاصل بنفيه فان قيل الاصل عدم ملاحظة خصوصيتهم قلنا الاصل عدم ملاحظة جهة العموم ايضاً مع ان اثبات الجواز كاف لنا ولا معارض له ثم يثبت له الوجوب فيما يجب بالاجماع المركب ولنذكر ما ان الكليتان نصب عينيك وبين يديك تجريهما في جميع المقامات الفرعية والموارد الجزئية وتندرج تحتهما جميع ما ذكره الفقهاء في المسائل المتشعبة ولا حاجة الى ذكر الانواع والاصناف من تلك الامور بعد الاحاطة بما ذكر الا انا نذكر بعض انواع هاتين الكليتين لما فيهما من الادلة الخاصة او الفروع اللازمة بيانها او لبيان ورود الاذن والامر من الشارع فيه وقد ذكر بعض تلك الامور الشهيد في قواعده قال ما خلاصته فائدة في ضبط ما يحتاج الى الحاكم كل قضية وقع النزاع فيها في اثبات شيء او نفيه او كيفيته وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او احتيج فيه الى التقويم كالارش وتقدير النفقات او الى ضرب المدة كالايلاء و الظهار او الى الالقاء كاللعان ومما يحتاج اليه القصاص نفساً او طرفاً والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغياب كالودايع واللقطات انتهى ثم نقول ان الامور التي هي وظيفة الفقهاء ومنصبهم ولهم الولاية فيه كثيرة يعلم مواردها مما ذكر ونذكر منها بعضها فمنها الافتاء فلهم ولاية وعلى الرعية وجوب اتباعهم في فتاويهم وتقليدهم في احكامهم وهي ثابتة بكل من الامرين الكليين المذكورين ويدل عليه ايضاً من الاخبار المتقدمة خصوصاً المروي عن تفسير الامام ع ومقبولة عمر بن حنظلة اما الاولى فلدلالتها على ترغيب العالمين بعلومهم الى هداية الجهال بالشريعة وحثهم على اخراجهم من ظلمة جهلهم الى نور العلم الذي اعطوه وعلى مواساتهم مع ايتام الائمة الذين هم الجهال بالشريعة من علومهم التي سقطت اليهم وعلى تفقدهم الجهال وتعليمهم من علومهم وعلى تكفلهم لايتام آل محمد ص وهدايتهم الضعفاء ودعوتهم الى العلوم ودلالتهم عليها وثبوت الجواز بل الرجحان يثبت الوجوب الكفائي بالاجماع بل الضرورة كما يثبت بذلك ايضاً وجوب اتباع الناس لهم فيما دعوهم وهدوهم وواساهم ودلوهم فان قيل المصرح به في تلك الرواية الترغيب في تعليم علومهم ومن اين يعلم ان ما استنبطه فقهاء العلماء هو علوم الائمة قلنا لا شك انه ليس المراد ان علومهم بحسب علم العالم لراي ما يعلم انه من علومهم اذ ارادة غير ذلك تكليف بما لا يعلم بل بما لا يطاق فيكون المعنى من علومنا بحسب علمه ولا شك ان علوم

العلماء علوم الائمة ع بزعم العلماء وبحسب علمهم فان قيل لا نسلّم ان ما يعلمونه انما هو من العلوم فان مستنبطاتهم
ليست علما وانما هي ظنون يجب العمل بها لاجل المخمصة قلنا الظن المنتهي الى العلم علم فانه اذا ظن وجوب السورة
لاجل خبر واحد وعلم حجية الخبر بالدليل القطعي يعلم وجوب السورة واما الظن الغير المنتهي الى العلم فهو ليس
مما نتكلم فيه فان قيل هو حجة في حقه وفي حق مقلديه بعد ثبوت وجوب تقليده عليهم فهو معلوم وعلم في حقه
دون حق الغير قلنا هذا تخليط واشتباه كيف مع ان المظنون من الخبر الواحد وهو وجوب السورة مطلقا دون
وجوبها عليه خاصة والمعلوم من الادلة العلمية هو حجية الخبر الواحد اما مطلقا او لكل من كان مثله لا لهذا
الشخص بخصوصه فانه لا دليل على حجيته مخصوصا بهذا الشخص على هذا فيعلم هذا ان خبر الواحد واجب العمل
مطلقا ويظن من الخبر ان السورة واجبة لكل فيعلم وجوب السورة لكل نعم لما لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره
فيحتاج جواز اتباع علم الغير او وجوبه الى دليل وهذا الخبر وما يؤدي مؤداه من ادلة جواز التقليد او وجوبه
دليل على حجية علمه لمن يقلده ايضا ومما يدل لذا الثانية عموم قوله فاذا حكم بحكمنا فانه لا يمكن ان يكون المعنى
اذا حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ لا يكون حينئذ حاجة الى قبول قول الغير والرجوع اليه بل
تتمة الحديث الدالة على اختلاف الخبر صريحة في جهل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم ينسبه الينا
او ما هو حكمنا باعتقاده يجب القبول وليس المراد بالحكم خصوص ما يكون بعد الترافع لا عميته لغة وعرفا
وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه ومنه يظهر امكان الاستدلال برواية ابي خديجة لان القضاء
ايضا بمعنى الحكم ويدل على المطلوب ايضا اخبار اخر كثيرة كالمروي في الامالي باسناده عن رسول الله ص انه قال
يرفع الله اي بالعلم اقواما فيجعلهم في الخير قادة تقتبس اثارهم ويهتدى بفعالهم وينتهى الى ارائهم والمروي
في غوالي اللئالي عن بعض الصادقين ع ان الناس اربعة رجل يعلم وهو يعلم انه يعلم فذاك مرشد حاكم فاتبعوه
ورواية محمد بن مسلم المروية في الكافي وفيها اطلبوا العلم من حملة العلم والمروي في الاحتجاج عن مولانا
الكاظم ع انه قال فقيه واحد ينقذ يتيما من ايتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج اليه اشدّ
على ابليس من الف عابد وفيه ايضا عن ابي محمد العسكري ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا
لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه ويدل عليه ايضا مفاهيم الاخبار المستفيضة
الناهية عن الافتاء بغير علم ومن غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبينة لصفات المفتي
وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس بالرجوع اليهم والاخبار المتكثرة المتضمنة لان الله سبحانه
لا يدع الارض خالية عن عالم يعرف الناس حلالهم وحرامهم ولئلا يلتبس عليهم امورهم كما في رواية عبد الله العامري عن ابي عبد الله ع
قال ما زالت الارض الا ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الى سبيل الله والمروي في اكمال الدين
عنه ع ايضا قال ان الله تبارك وتعالى لم يدع الارض الا وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان ولولا ذلك
لالتبست على المؤمنين امورهم والحجة والعالم فيهما لا يختصان على الامام المعصوم الغائب لانه لا يعرف

الناس مسائلهم ولا يدعوهم الى سبيل الله ولا يبين لهم امورهم ويدل على المطلوب ايضا الاجماع القطعي بل الضرورة
الدينية بل ضرورة جميع الاديان فان الكل قد اجمعوا على افتاء العلماء للعوام وعلى ترك الانكار في تقليد غير
العلماء لهم من غير مانع لهم من الانكار بل ترغيبهم عليه وذمهم على تركه بل هذا امر واضح لكل عامي حتى
النسوان والصبيان لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العلماء وليس علم كل عامي بان ما لا يعلمه من احكام
الله يجب اخذه من العالم اضعف من علمه بوجوب الصلوة وكونها مثلا اربع ركعات ويدل عليه ايضا
انه لا شك ان الرسول ص مبعوث على العالم والعامي وليس بعثه مقصورا على العلماء وان احكامه مقررة
للفريقين من غير تفرقة بينهما ولا شك ايضا انه لم يعرّف هذه الاحكام لكل احد حتى من لم يتمكن من الوصول
اليها وتحصيلها بعد السعي والاجتهاد ولم يخصصها ايضا بمن وصلت اليه هذه الاحكام من دون سعي
وفحص بل امر بها وامر بالفحص عنها فحصا تاما بمعنى انا امرنا بالفحص عن احكام الرسول بل وجوب هذا الفحص
مما يحكم به العقل القاطع فمن وصل اليه بعد الفحص فهو حكمه والا فهو معذور فكل من العلماء والعوام
بالفحص مأمور وفي تركه غير معذور ثم ان الفحص تارة يكون بالفحص عن مأخذها ومداركها واستنباطها
منها بعد فهم المراد منها وعلاج معارضتها ودفع اختلالاتها ودفع شبهاتها ونحو ذلك واخرى
بالفحص عمن فعل ذلك ومن البديهيات القطعية ان امر غير العلماء في زمان من الازمنة بالفحص بالطريق
الاول يوجب العسر الشديد والحرج العظيم واختلال امر المعاش وتعطيل اكثر الامور وسيما بعد مرور
الدهور وغير العلماء الذين يسهل لهم الاجتهاد ينحصر طريق فحصهم المكلفين به في جميع الازمنة بالسؤال
عمن فحص بالطريق الاول فيكون واجبا عليه وقد يتوهم ان المرجع في التقليد الى افادة الظن وقد بيّنا
فساده في كتاب مناهج الاحكام فوائد الاولى اعلم ان هيهنا مسألتين احديهما ثبوت ولاية الافتاء
للفقيه ووجوب الافتاء عليه كفاية والثانية وجوب التقليد على العامي وكلتاهما مثلا وتمتا ن وجميع
الادلة المذكورة يثبت المسألتين وادلتهما والمسألة الاولى متضمنة لحكم الفقيه فيجب عليه الاجتهاد
فيه والثانية لحكم العامي وحيث لا يجوز له التقليد له في هذه المسألة لاستلزامه الدور يجب
عليه فيها الاجتهاد بنفسه ايضا وعمله في تلك المسألة باجتهاده وقد يتكلم فيها الفقهاء لاجل تحصيل
العلم بحكم العامي ولتقرير حال الاجماع فيها بل قد يحتاج الفقيه اليها ايضا حيث يضطر الى التقليد
لضيق الوقت عن الاجتهاد ونحوه ومن ثم ان مستند الفقيه في المسألتين هو الادلة المذكورة باجمعها
واما مستند المقلد ففي الغالب هو الدليلان الاخيران اي دليل الاجماع ودليل بقاء التكليف و
اما غيرهما فليس من شأن غالب المقلدين الاستناد اليه لتوقفه على اثبات حجية الاحاد وعلاج المعارض
والاجتهاد في وجوه الدلالات ونحوها الثانية كما يجب على العامي الاجتهاد في هذه المسألة يجب
عليه الاجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلده من بين اصناف الفقهاء من الاصولي والاخباري والمحدّ

والمتبع الاعلم وغيره والمتجزي والمطلق وطريق اجتهاده فيه بسهل لا صعوبة فيه ذكرناه في منهاج تقليد
الاموات من كتاب مناهج الاحكام ولم نذكره هنا لخروجه عما نحن بصدده الثالثة مورد وجوب الافتاء
والتقليد هو الذي يفهمه الفقيه من قول الشارع ويستنبطه او يستنبطه من ادلته من الامور المتعلقة
بالدين الفرعي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او موضوعا او محمولا او متعلقا له استنباطيا او غير استنباطي
من حيث هو موضوع او محمول او متعلق للحكم الديني لا مطلقا وبالجملة كلما يخبر من الامور الفرعية الدينية
مثلا اذا استنبط الفقيه ان الخمر نجسة وان هذه الخمر هي العصير العنبي وان نجاستها عبارة عن كونها
واجب الاجتناب في الصلوة فيجب افتائه بذلك ويجب على مقلده تقليده في ذلك فيقلده في تعيين
الموضوع وهو الاختصاص بالعصير العنبي وفي معنى المحمول وهو كونه واجب الاجتناب في الصلوة وفي الحكم
وهو ثبوت المحمول للموضوع ولا يجوز للمفتي حوالة المقلد في فهم الخمر والنجاسة الى العرف او اللغة ولو
كانا مخالفين لما فهمه بعد فهمه ان مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبي ومن النجاسة ما ذكر الا
اذا استنبط ان مراد الشارع ايضا هو المعنى العرفي فيفتي بان الخمر العرفي نجسة عرفا ولو فهم المقلد من
الخمر معنا عرفيا لا يفيده في هذا المقام اذ لعل للفقيه دليلا على التجوز او اختلاف العرفين او غير ذلك
وان علم المقلد انه ليس للفقيه قرينة ولا دليل على هذا التعيين وانه يجب الرجوع الى العرف يكون هو
بنفسه مجتهدا في هذه المسئلة نعم لو لم يكن الخمر متعلقا لحكم من الشارع يعمل المقلد فيه بما فهم وكذا اذا
حكم الفقيه بان اناء الذهب غير جائز الاستعمال وفسر الاناء بما يشمل المكحلة وظرف المرآة والاستعمال
بما يشمل رؤية الوجه في المرآة ايضا فانه يجب على المقلد قبول المجتهد فيما فسره ولا يجوز له ان يقول لا اقلد
في الموضوع لشمول جميع الادلة لهذا الاستنباط ايضا لانه اخبار عن قول الشارع نعم لو قال الفقيه
ان مراد الشارع الاناء والاستعمال العرفيين يجب على المقلد قبوله ولو اختلفا حينئذ في فهم المعنى
العرفي لا يجب فيه التقليد لانه ليس اخبارا عن قول الامام بل قال ان الامام حرم الاناء العرفي ولكني
افهم ان العرف يحكم بكون ذلك اناء فهذا اختلاف فيما نسب الى العرف ولو قال المقلد اني اعلم ان مراد
الشارع الاناء العرفي فهو نفسه يكون مجتهدا في هذه المسئلة وبالجملة الثابت من الادلة هو وجوب
الافتاء والتقليد في جميع ما يحكيه عن الشارع وينسبه اليه من الامور الشرعية الفرعية من حيث
هو هو واما غير ذلك فلا يجب على الفقيه فيه الافتاء ولا على المقلد القبول ما لم يكن حكما في مقام التخاصم
والشارع فلا يقبل قوله في غير مقام المرافعة في رؤية الهلال ووقوع النجاسة في هذا الاناء ووقوع
التذكية على ذلك الجلد ونحو ذلك مما ليس فيه اخبار عن قول الشارع لعدم دليل عليه فان الاخبار
انما هي واردة في احكام الائمة وعلومهم وقضاياهم ونحو ذلك ولا يشمل شيئا منها مثل رؤية الهلال
وبالجملة جميع الاخبار الامرة بالرجوع الى الفقهاء وحكمهم واردة فيما يتعلق بالدعاوي والقضايا من

الخصوص والفتوى في الاحكام الشرعية ولا يتوهم شمول قوله حكمنا في المقبولة لان كون مثل ذلك من
احكامهم ممنوع جدا واما قوله في التوقيع واما الحوادث الواقعة الخ فغاية الثابت منه وجوب الرجوع
اليهم وهو مسلم والكلام فيما يحكم به الفقيه حينئذ فانه لا شك في انه اذا ثبت عند الفقيه الهلال
مثلا وافتى بوجوب قبول قوله فيه ايضا لكونه فتواه كان يجب القبول وانما الكلام فيما يفتي به ولا بد
الرجوع اليهم انهم اذا قالوا ثبت عندنا الهلال يجب الصوم او الفطر بل هذا ايضا واقعة حادثة فيجب الرجوع
فيها بان يسئل عنه انه اذا ثبت ذلك عندك فما حكمنا والاجماع والضرورة ايضا غير متحقق فيه والدليل
العقلي المتقدم ايضا لا يجري في غيره اذ ما خذ هذه الامور ليس منحصرا بالادلة الشرعية الموجب وجوب
التفحص عنها العسر والحرج او التقليد الا ان ما ذكرنا في القسم الثاني انما هو من باب الاصل ويمكن
ان يوجد في مورد جزئي دليل على وجوب قبول قول الفقيه كما استدل له في مسئلة رؤية الهلال
بصحيحة محمد بن قيس ولكنها غير تامة كما ذكرنا في موضعه الرابعة اعلم ان اهل هذا الزمان الغيبة مجتهد
وغير مجتهد ومرادنا من المجتهد من كانت له ملكة الترجيح وقوة الاستنباط من مظان الاحكام الشرعية
من ادلتها التفصيلية ولا شك في جواز التقليد للثاني بل وجوبه فيما لم يحتط فيه بل في اصل الاحتياط
ايضا واما الاول فاما اجتهد في المسئلة فعلا او لا فعلى الاول لا يجوز له التقليد اجماعا ولا يدخل
تحت متى مراد له ايضا كما سيظهر وجهه وعلى الثاني فاما لا يتمكن من الاجتهاد لمانع من ضيق وقت
او فقد شرط ونحوه او يتمكن فعلى الاول فالظاهر جواز التقليد بل وجوبه له لكثير من الاخبار المذكورة
بل للاجماع والدليل العقلي وعلى الثاني لا يجوز له التقليد بل يجب عليه الاجتهاد او الاحتياط بعد
اجتهاده فيه وكانه اجماعي ايضا لاصالة عدم حجية قول الغير وعدم كونه حكما في حق الغير وعدم ثبوت
الاجماع فيه وعدم جريان الدليل العقلي لامكان الرجوع الى الادلة الشرعية له ولا يتوهم شمول
بعض الاخبار لمثل ذلك ايضا لانها بين ما لا عموم فيه ولا اطلاق يشمل مثل ذلك وبين ضعيف غير
منجبر في المقام او متضمن للعوام او الضعفاء او الجاهل او نحو ذلك مما لا يصدق على مثل ذلك المتحير
او غير معلوم صدقه او مشتمل الامر الدال على الوجوب المنفي في نحو مثل ذلك قطعا فيرجع الى التخصيص و
توهم امكان اجراء الاستصحاب في حقه ضعيف لتغير الموضوع ومعارضته مع استصحاب حال العقل
وللمسئلة الافتاء والتقليد فروع اخر مذكورة في كتب الاصول الخامسة لا بد للفقيه المفتي ان يعلم ما
يجب فيه الافتاء عليه وما لا يجب فنقول الفقيه الجامع لشرائط الافتاء في بلد المستفتي او في مكان
لا يتعسر الوصول اليه اما واحد او متعدد فان كان واحدا فاما يكون وقت السؤال وقت الحاجة الى
السؤال اما من جهة كونه وقت العمل او من جهة عدم امكان السؤال وقته مع العلم بانه يحتاج اليه
في وقت او لا يكون فعلى الثاني لا يجب على المفتي الجواب للاصل وعلى الاول يجب الافتاء ان اجتهد

فيه والاجتهاد ثم الافتاء ان لم يجتهد اذا اتسع الوقت للاجتهاد ان كان السؤال مما يجب على المستفتي علمه او يتضرر بجهله وبالجملة اذا كان السؤال عن واجباته ومحرماته او عما يدفع ضرر الحاصل به عن نفسه كما اذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن ويستحب الجواب ان كان من المستحبات بل سائر الفتاوى ايضا لكونه تعليما المسلم وجوابا عن سؤاله ولا يجب الافتاء في غير ما ذكر من انواع المعاملات والايقاعات مما لا يجب تعلمه فلا يجب الجواب عن سؤال من يسئل عن سقوط خيار الغبن اذا اراد ابقاء المعاملة بوجه يسقطه مثلا ونحو ذلك وان كان متعددا اي باعتقاد المستفتي فان علم المفتي اصابته في ذلك الاعتقاد لا يجب عليه الافتاء عينا ايضا بل يجب كفاية وان قال المستفتي انا اريد تقليدك الاّ فيما اذا تعين له تقليده وكذا ان علم خطائه مع عدم تقصيره وان كان له تنبيهه على خطائه من باب الارشاد والهداية وان كان لاجل تقصيره في التعلم يجب عليه الافتاء لانه يكون الجواب عليه واجبا عينيا وان لم يعلم خطائه او اصابته واحتمل كونه مصيبا لا يجب عليه الافتاء ايضا وان تعدد المفتون ولم يعرفهم المستفتي بل اعتقد الانحصار يجب عليه احد الامرين من الافتاء او الارشاد الى غيره ان قلنا بالاكتفاء في معرفة المجتهد باخبار مجتهد اخر وخلاصة المقال انه كلما يجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب فان وجب على الاول السؤال عينا يجب عليه الجواب كذلك وما يجب عليه عن احد الفقيهين يجب عليه الجواب كفاية وكذا ما يتضرر المستفتي بجهله يجب عليه الجواب اما عينا او كفاية ولا يجب في غير ذلك والدليل الكل الاجماع مضافا في الاولين الى قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون والمروي في الصافي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجم يوم القيمة بلجام من نار ورواه في احقاق الحق ايضا هكذا من علم علما وكتمه الجمه الله يوم القيمة بلجام من النار وما رواه في الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قرأت في كتاب علي عليه السلام ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم للجهال والاخيرة مخصوصة بالواجبات لانها التي اخذ العهد على الجهال بطلبها واما ما تقدمها وان كانت غاية الآية الآن صدق الكتمان في الآية الشريفة على سكوت فقيه عن داية في مستحب او مباح او معاملة غير معلوم سيما بعد انتشار الجميع في كتب الاحاديث والفقه من العربية والفارسية فان المنهي عنه الكتمان المطلق دون الكتمان عن شخص خاص والروايتان الاخيرتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومهما ومع ذلك روى في الكافي باسناده عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل قال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة قال اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه وآله انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وفسرت الآية المحكمة باصول العقايد التي براهينها الآيات المحكمات والفريضة العادلة بفضايل

الاخلاق وعدالتها كناية عن توسطها والسنة القائمة بشرايع الاحكام ومسائل الحلال والحرام وروى ايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام يقول وجدت علم الناس كله في اربع اولها ان تعرف ربك والثاني ان تعرف ما صنع بك والثالث ان تعرف ما اراد منك والرابع ان تعرف ما يخرجك عن دينك والمراد من الاول واضح ومن الثاني علم نعم الانسانية وصفاتها وما يعود اليه من النشأة الاخروية وما يوجب شكر المنعم ومن الثالث الفضائل النفسانية والاوامر الشرعية ومن الرابع الرذائل والنواهي ويخرج من هاتين الروايتين كثير مما يعم الروايتان الاوليان لا ان الروايتين المتقدمتين بل يمكن ان يق بعدم خلو معاني الثلثة المذكورة في الرواية الاولى عن اجمال ولاجله يدخل الاجمال في العمومات ايضا فتامل ومنها القضاء فلهم ولاية القضاء والمرافعات وعلى الرعية الترافع اليهم وقبول احكامهم ويدل على ثبوتها لهم مع الاجماع القطعي بل الضرورة والقاعدة بان الكليتان المتقدمتان المروي عن كنز الكراجكي والتوقيع الرفيع ومقبولة ابن حنظلة وروايتا ابي خديجة المتقدمة جميعا في صدر العائدة والمروي عن العوالي المتقدم في الافتاء ورواية داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم فقال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ورواية النخعي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين الى ان قال ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والظاهر وجوب القضاء على الفقيه للاجماع فان اتحد في البلد فعينا والا فكفاية على التفصيل المتقدم في التقليد ولا يصير باخبار المدعي احد المجتهدين واجبا عينيا عليه وان كان الاختيار مع المدعي للاصل الا ان يكون بحيث لا يجوز له الرجوع الى الاخر ومنها الحدود والتعزيرات واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة فذهب الشيخان الى ثبوتها له واختاره الديلمي والفاضل في كتبه والشهيدان وصاحب المهذب وصاحب الكفاية والشيخ الحر بل اكثر المتاخرين ونسبه الى المشهور بل ادعى بعضهم عليه الاجماع في مسئلة عمل الحاكم بعلمه في حقوق الله ونقل عن الحلي منعهما وظاهر الشرايع والنافع التردد والاول هو الحق للقاعدتين المتقدمتين مضافتين الى رواية حفص بن غياث المنجبر ضعفها لو كان بالشهرة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود السلطان او القاضي فقال اقامة الحدود الى من اليه الحكم ويؤيده رواية ابي مريم قال قضى امير المؤمنين عليه السلام ان ما اخطأت القضاة في دم او قطع فعلى بيت مال المسلمين ورواية ابي عقبة الواردة في حكاية ابي عبد الله عليه السلام مع عبد الله قاضي ابن هبيرة وفيها يا عبد الله ما الذي ابن هبيرة وضع على قضائه الا فقيها قال اجل قال يا عبد الله تجمع بين المرء وزوجه قال نعم قال وتفرق بين المرء وزوجه قال نعم قال وتقتل قال نعم قال وتضرب الحدود قال نعم قال وتحكم في اموال اليتامى قال نعم الحديث وقد يستدل ايضا بالاطلاقات مثل قوله سبحانه فاقطعوا وقوله عز

موارد قبول قول القضاء من المجتهد

ثبوت الحدود والتعزيرات

شاهد فاجلدوا ونحوهما ويمكن الخدشة فيه بعدم معلومية شمول تلك الخطابات لمثل الفقهاء وهل ذلك لهم على سبيل الوجوب او الجواز الظ من القائلين بثبوت الولاية لهم الاول حيث استدلوا بابطال فائدة الاوامر وبافضائه ترك اجراء الحدود الى المفاسد وصرحوا بوجوب مساعدة الناس لهم وهو كذلك للاجماع المركب وقول امير المؤمنين ع في رواية ميثم الطويلة التي رواها المشايخ الثلثة المروية في حد الزنا وانك قد قلت لنبيك ص فيما اخبرته به من دينك يا محمد من عطل حدا من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادتي اللهم واني غير معطل حدودك ولا طالب مضادتك ولا مضيع احكامك الحديث ويمكن الاستدلال بعموم هذه الرواية على نفس ثبوت هذه الولاية ايض للفقهاء ثم ما ذكروه اختص بالحدود ولكن يتعدى الى التعزيرات بالاجماع المركب ضمنا مضافا الى ان الظاهر دخول التعزيرات في الحدود ايض ومنها اموال اليتامى وثبوت ولايتها للفقهاء الجامعين لشرائط الحكم والفتوى اجماعي بل ضروري وحكاية الاجماع وعدم الخلاف فيه مستفيضة بل متواترة ويدل عليه اولا الاجماع القطعي وثانيا الاية الشريفة وهي قوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن دلت على جواز قربه بالتي هي احسن لكل احد من الناس ومنهم الفقهاء فيجوز لهم قطعا وكذا يجوز قرب غيرهم مع اذن الفقيه ايض كذلك واما بدونه فجوازه من الاية غير معلوم لجواز ان يكون الاحسن كونه مع اذن الفقيه الذي بيده مجاري الامور والمرجع في الحوادث والحجة والحاكم والقاضي من جانب الامام وامين الرسول وكافل الايتام وحصن الاسلام ووارث الانبياء وبمنزلتهم واعلم بوجوه التصرف بل يظهر منه عدم جواز قرب الغير بدون اذنه وثالثا القاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين وبيانها انه لا شك ولا ريب في ان الصغير ممنوع عن التصرف في ماله شرعا اجماعا ونصا كتابا وسنة فاما لم ينصب من جانب الله سبحانه احد لحفظ امواله و اصلاحه والتصرف فيه فيما يصلحه او نصب والاول غير جائز على الحكيم المتقن عقلا كما صرح به في رواية العلل المتقدمة ايض ويدل عليه استفاضة الاخبار بان الشارع لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الامة الا بينه لهم ولا شك ان هذا اشد ما يحتاج اليه بل يطلبه في الاكثر نفي الضرر والضرار فتعين الثاني وهذا المنصوب لا يخلو اما يكون معينا او لا وعلى التعيين اي كل من كان وعلى التعيين اما يكون هو الفقيه او الثقة العدل العدم القول بتعيين اخر وعلى التقادير الثلث يكون الفقيه منصوبا فهو المتيقن والباقي مشكوك فيه مع ان المرجحات المتقدمة لتعيين الفقيه موجود ايض ورابعا الاخبار المتكثرة الكثيرة كصحيحة ابن بزيع قال مات رجل من اصحابنا ولم يوص فرفع امره الى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله وكان الرجل خلف ورثة صغارا ومتاعا وجواري فباع عبد الحميد المتاع فلما اراد بيع الجواري ضعف قلبه في بيعهن اذ لم يكن الميت صير اليه وصيته وكان قيامه بهذا بامر القاضي لانهن فروج فذكرت ذلك لابي جعفر ع فقلت له يموت الرجل من اصحابنا ولم يوص الى احد وخلف الجواري فيقيم القاضي رجلا منا ليبيعهن او قال يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى في ذلك القيم قال فقال اذا كان القيم به مثلك او مثل عبد الحميد فلا باس وجه الدلالة ان

مثل عبد الحميد اما يراد به في الفقاهة والعدالة او العدالة خاصة وعلى التقديرين يجوز التصرف للفقيه ولا شك ان نصب قاضي الكوفة لا مدخلية له في ذلك ايض وصحيحة ابن رئاب قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك اولادا صغارا وترك مماليك غلمانا وجواري ولم يوص فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها ام ولد وما ترى في بيعهم قال فقال ان كان لهم ولي يقوم بامرهم باع عليهم ونظر لهم وكان ماجورا فيهم قلت فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها ام ولد فقال لا باس بذلك اذا باع عليهم القيم الناظر لهم فيما يصلحهم فليس لهم ان يرجعوا فيما صنع القيم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم وجه الدلالة انها تدل على ثبوت الولاية لغير الاب والجد والوصي حيث انتفت هذه الثلثة في المورد اما الاب والوصي فظ واما الجد فلانه ايضا لو كان ولكان هو المتولي لامرهم لذكره وبعد ثبوت الولاية لغير الثلثة يثبت للفقيه بالاجماع وصحيحة اسمعيل بن سعد عن الرجل يموت بغير وصية وله ورثة صغار وكبار ايحل شراء خدمه ومتاعه من غير ان يتولى القاضي بيع ذلك فان تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة يستخلفه ايطيب الشراء منه ام لا قال اذا كان الاكابر من ولده معه في البيع فلا باس به اذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية وله خدم و مماليك وعقد كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث قال ان قام رجل ثقة فاسمهم ذلك كله فلا باس وجه الدلالة في الروايتين انهما دلتا على جواز بيع العدل وقسمة الثقة ولا شك في صدقهما على الفقيه الجامع للشرائط والمروي في الفقه الرضوي انه قال لم يبنى القبيلة وهو فقيهها وعالمها ان يتصرف لليتيم في ماله فيما يراه حظا وصلاحا وليس عليه خسران وله الربح والربح والخسران لليتيم وعليه فقد ثبت من هذه الادلة بحمد الله بينها ثبوت الولاية للفقيه على الايتام في اموالهم بمعنى جواز تصرفه فيها ونفوذ بيعه وشرائه ومعاملاته وبها نخرج عن اصل عدم جواز التصرف في مال الغير وعدم نفوذ التصرفات و هيهنا فوائد الاولى هل هذه الولاية ثابتة مط او بعد انتفاء الاب والجد والوصي الظ عدم الخلاف في الترتيب وانها مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء ولم يثبت من الادلة ازيد من ذلك ايض اما الاجماع فظ واما الاية فلعدم معلومية كون قرب الفقيه مع وجود احد الثلثة بدون اذنه احسن واما الدليل العقلي فلعدم جريانه مع احد هؤلاء واما الروايات فكلها واردة في صورة فقد الاب وغير الرضوي في صورة فقد الوصي ايض واما هو وان شمل بظاهره لصورة وجوده ايضا الا ان ضعفه المانع عن العمل به في غير صورة الانجبار يمنع من العمل بعمومه واما الجد فان شملت الروايات باطلاقها صورة وجوده ايض الا ان ادلة ثبوت الولاية للجد المذكورة في مظانها تخصصها بصورة انتفائه مضافا الى كون ذلك الاطلاق مخالفا للعمل الا ممن شذ فلا يكون معمولا به ثم ادلة ثبوت ولاية هذه الثلثة فذكرها ليس من وظيفة هذا المقام الثانية الظ من صحيحة اسمعيل وموثقة سماعة ان جواز التصرف في اموال اليتامى لكل واحد من عدول المسلمين

وثقاتهم وثبوت الولاية له ومال اليه المحقق الاردبيلي قدس سره في شرح الارشاد ايضا لما بين الروايتين
الا انه خالف فعل الاصحاب الثابت بالتتبع وحكايات الاجماع على اختصاص جواز التصرف من العدول
او العدل بصورة فقد الفقيه فلا يكون معمولا به مضافا الى عدم كون نصه احسن في صورة امكان الوصول الى
الفقيه والى اشعار الرضوي بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه وكذا يشعر به رواية تحف العقول المتقدمة في صدر
المائدة المصرحة بان مجاري الامور بيد العلماء فالحق اختصاص الولاية بعد الثلثة المذكورين بالفقهاء مع وجودهم
وعدم عسر الوصول اليهم الثالثة بعدما عرفت من اختصاص الولاية الثابتة بمعنى جواز التصرف ونفوذ تصرفاته في
الغائب بصرف عالم جواز تصرف غيره لاصالة عدم جواز التصرف في مال الغير بدون مجوز اجماعا ونصا كالنبوي
لا يأخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا وفي المروي عن صاحب الزمان لا يحل لاحد ان يتصرف في مال الغير بغير
اذنه وللنهي في الاية الشريفة عن قرب مال اليتيم الا بالتي هي احسن ولم يعلم كون تصرف غير الفقيه بدون اذنه احسن فيكون
حراما مضافا في عدم نفوذ معاملات غير الفقيه الى الاصل ومفهوم الشرط في صحيحتي ابن بزيع وابن رئاب وبعد عدم جواز تصرف
الغير فيه يجب منع الفقيه له عن التصرف نهيا للمنكر الرابعة واذ ثبت عدم جواز تصرف الغير بدون اذن الحاكم ووجب
نهيه عنه فهل يجب على الحاكم التصرف بنفسه او الاذن فيه ام لا التحقيق انه ان كان في معرض التلف او خوف الضرر
على الصغير ونحوه يجب للاجماع والا فلا يجب من غير جهة النهي عن المنكر فلو كان لصغير مال مدفون في موضع مأمون
او محفوظ في بيت لا يجب على الفقيه التصرف فيه او في ذمة شخص مأمون ونحو ذلك الخامسة تصرف الفقيه في اموال
اليتامى تارة يكون بمجرد الحفظ عن التلف وحكمه تقدم واخرى بنحو الاقراض والاجارة والبيع والشراء والصلح ونحوها
ولا كلام في الاول واما الثاني فلا شك في جوازه والاخبار المتقدمة تدل عليه ولكنه مخصوص بصورة انتفاء
المفسدة فيه والا فلا يجوز للاجماع وقوله سبحانه ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وهل يكفي عدم المفسدة
او يشترط وجود المصلحة الظاهر الثاني للاية الشريفة فان المراد بالاحسن اما الاحسن من جميع الوجوه او من تركه كما قيل
ومع عدم المصلحة لا يكون احسن بشيء من المعنيين وكذلك يدل عليه قوله والناظر لهم في صحيحة ابن رئاب المتقدمة فان معنى
الناظر لهم ملاحظة نفعهم ومصلحتهم بل مفهوم الشرط في قوله اذا باع الى الآخر يدل على ثبوت البأس الذي هو العذاب
اذا لم يكن البيع ما يصلح لهم فان قيل هذا اذا كان ما يصلحهم متعلقا بقوله باع او صنع ولو تعلق بالناظر لم يفد ذلك
المعنى قلنا يكفي الاحتمال الاول اذ معه يحصل الاجمال وبهذا المجمل يخصص مطلقات جواز بيع الحاكم فلا يكون
حجة في موضع الاجمال فلا يكون دليلا على جواز البيع في موضع عدم المصلحة وهل يكفي تحقق المصلحة او يجب مراعاة
الاصلح مهما امكن وبعبارة اخرى لو كانت مصلحة في بيع ملكه وكانت قيمته مائة وله من يشتريه بهذه القيمة ويشتريه غيره
بمائة وعشرين فهل يجوز بيعه بالمائة ام لا الظاهر الثاني لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة عرفا
سلمنا ولكن لا شك انه ليس باحسن فان قيل فلعل المعنى الاحسن من الترك لا من جميع الوجوه قلنا المخصص المجمل
المنفصل حجة في غير ما علم خروجه وتخصيصه ولم يعلم خروج الاحسن من الترك خاصة فيكون منهيا عنه فان

قيل اطلاق صحيحة ابن رئاب وسائر المطلقات المتقدمة يكفي في اثبات جواز البيع بالصالح ولو لم يكن اصلح قلنا
الاية لما تخصصت مع انه قد عرفت الاجمال في الاية والمخصص بالمنفصل ليس بحجة في مقام الاجمال فلا يكون المطلقات
حجة في مقامه ولا يخفى ان ذلك انما هو فيما اذا تصرف باحد الامرين مجددا واما لو لم يتصرف اصلا تصرفا جديدا فلا
يجب ملاحظة الاصلحية لعدم دلالة الاية فلو ضبط المال في مكان محفوظ او في يد امين دار او احد الاتجار به لا
يجب دفعه اليه ولو مع المصلحة اذ لا يقربه حتى يجب مراعاة الاصلح نعم لو دفعه حينئذ الى احد الشخصين يجب
مراعاة الاصلح وكذا لو اشترى احد ملكه باضعاف قيمته وكانت فيه المصلحة لم يجب نعم لو باعه يجب مراعاة الاصلح
وهل يجب على الفقيه اجارة ضياعه ونحوها مما له غلة ونفع الظاهر نعم فيما يعد تركه ضررا وهو ما يثبت اجرة مثله
على متصرفه اذا كان له راغب اجارة لان تركه اتلاف واضرار عرفا ومنها اموال المجانين والسفهاء فان ولاية
اموالهم مع الحاكم اذا لم يكن لهم ولي آخر من اب او جد والمراد بالمجنون بجميع فنونه والسفيه ببعض اقسامه اي من ليس له ملكة
اصلاح المال او له ملكة افساده ممنوعان من التصرف فيه بالاجماع القطعي المحقق والمحكي متواترا ويدل عليه مع
الاجماع الكتاب والسنة قال الله سبحانه ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال سبحانه فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم وفي موثقة ابن سنان وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا فقال وما السفيه فقال الذي يشتري الدرهم
باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وفي صحيحة عيص قال سألته عن اليتيمة متى يدفع اليها مالها قال اذا علمت انها
لا تفسد ولا تضيع وفي صحيحة هشام بن سالم وان احتلم ولم يونس منه رشد وكان سفيها او ضعيفا فليمسك عنه
وليه ماله وفي رواية ابي بصير فان احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع اليه شيئا ابدا الى غير ذلك ثم وليهما ومن له
التصرف في اموالهما حيث لم يكن ولي آخر من اب وجد ووصي فيهما الولاية كما حقق في كتب الفروع الحاكم بدليل
الاجماع المقطوع به وللقاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين بانه ان بعد حجر الشارع عليهما ومنعهما من
التصرف في اموالهما لابد وان يقيم مقامهما قيما او وليا لهما بحفظ اموالهما بحكم العقل والشرع كما يشعر به رواية
العلل المتقدمة ونفي الضرر والعلة المعلومة من منعهما عن التصرف والمستفاد من قوله في صحيحة هشام المتقدمة
فليمسك عنه وليه ماله وثبوت الولاية للحاكم حيث لا دليل على الولاية لغيره متيقن اذ كل من يحتمل كونه وليا يدخل
فيه الحاكم ولا عكس وايضا صرح في رواية التحف المتقدمة ان على يده مجاري الامور التي منها ذلك الامر وصرح
في النبوي ان السلطان ولي من لا ولي له والحاكم انما سلطان اريد منه من له السلطنة الشرعية من اهله وخليفته
ووارثه وبمنزلته وحجته وامينه كما مر في الاخبار المتقدمة ان حمل على النبي والامام فيكون هو وليهما وقيمهما
في اموالهما على ان بعد ثبوت ولاية السلطان يثبت ولايته بحكم القاعدة الاولى وهل يختص ولايته في الحفظ
والاصلاح او يجوز له التصرف فيهما على نحو التصرف في اموال الايتام من البيع والشراء والتجارة والتبديل
وساير انواع التصرفات على الوجه الاصلح ظاهر الاصحاب الثاني بل الظاهر ان عليه الاجماع البسيط والمركب
من وجهين احدهما عدم الفصل بين الحفظ وسائر التصرفات المصلحة وثانيهما عدم الفصل بين اموالهما واموال

اليتامى ومنها اموال الغيب والتحقيق ان الغياب على ثلاثة اقسام الاول الغائب عن بلده المعلوم خبره وحياته كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها والمتمكن من رجوعه والمتوقع رجوعه عادة وعرفا والمظنون ايابه ولو باستصحاب البقاء او توكيله ولو بالكتابة ونحوها الثاني الاول الا انه غير متمكن من الاستنابة والحوالة والتصرف في امواله ولو لبعد مسافة وامتداد مدة او حبس ونحوه الثالث الغائب المفقود خبره وللحاكم القضاء على كل من الانواع الثلاثة وبيع ماله لقضاء دينه المحتمل بعد مطالبة الدائن ان لم يمكنه التخلص بوجه آخر بلا عسر وحرج كما حقق في كتاب القضاء من الفروع ويدل عليه مرسلة جميل عنهما عليهما السلام قالا الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى دينه وهو غائب الحديث ان امكنه التخلص بوجه آخر من غير عسر لظهور التخيير لاطلاق المرسلة واما الولاية في امواله على الاطلاق فان كان الغائب من القسمين الاولين فلا ولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو غائب للاصل والاجماع فليس له استيفاء حقوقه ومطالبة ما احل اجله من مطالباته واجارة ضياعه ونحو ذلك نعم لو كان ماله في معرض الهلاك ومشرفا على التلف منه منافع ضياعه وعقاره يجوز حفظه اجماعا ولقوله سبحانه وما على المحسنين من سبيل وللاذن الحاصل بشاهد الحال بل قد يجب كفاية على كل من اطلع عليه وليس ذلك من باب الولاية لعدم ثبوت الولاية عليهما بل لحفظ حقوق الاخوة واعانة البر وان كان من القسم الثالث فظاهر سيرة العلماء وطريقتهم والمصرح به في كلام جماعة ثبوت ولاية الحاكم في امواله بل الظاهر انه اجماعي فهو الدليل عليه مضافا الى القاعدة الثانية من القاعدتين وهل ولايته فيها منحصرة بالحفظ وله انواع التصرفات من جهة المحافظة ومراعاة المصلحة فيها ولو بالبيع والتبديل او له التصرفات النافعة كالبيع مع المصلحة بدون مفسدة في الترك الظاهر الاول للاصل فتامل ومنها الانكحة فان للحاكم ولاية فيها في الجملة اجماعا وان اختلفوا في مواردها وتحقيق الكلام في المقام انه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح على غير الصغيرين والمجنونين والسفيهين وانما الكلام في هذه الثلاثة ونذكرها في مسائل ثلاث الاولى في الصغيرين الخاليين عن الاب والجد والمشهور عدم ثبوت ولاية النكاح لهما للحاكم ونسبه في الحدائق الى الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع واحتمل الاجماع جماعة وقال صاحب المدارك في شرح النافع انه المعروف من مذهب الاصحاب انتهى ونظر في ذلك صاحب الكفاية وبعض آخر ممن تاخر عنه والحق هو الاول للاصل ومفهوم الشرط في صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان قال اذا كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم والاخرى عن الصبي يزوج الصبية قال ان كان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم جائز واشتمال الخبر الاخيرة على اثبات الخيار غير مضر لان خروج جزء من الخبر عن الحجية لا يضر في الباقي ورواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها واليتيمة في حجر الرجل لا يزوج الا برضاها والاستدلال بالاخيرة بناء على ان يحمل على انه الا برضاها في زمان يعتبر رضاها اي بعد البلوغ ولو حملت اليتيمة على البالغة كما في قوله سبحانه وابتلوا اليتامى حتى اذا آنستم منهم رشدا مجازا لخرجت عن المسئلة وما يمكن ان يستند اليه للثبوت ولاجله ينظر فيه من النبوي السلطان ولي من لا ولي له بضميمة عموم النيابة المتقدم ثبوتها وصحيحة ابن سنان

الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها ولا شك ان الحاكم ولي امر الصغيرين وسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح وعد ولي الامر منه ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المراة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان امرها جائز تزوج ان شاءت بغير اذن وليها وان لم يكن كذلك فلا يجوز تزويجها الا بامر وليها وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر عليه السلام قال المراة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها ان تزويجها بغير ولي جائز وصحيحة ابن يقطين اتزوج الجارية وهي بنت ثلاث سنين او يزوج الغلام وهو ابن ثلاث سنين وما ادنى حد ذلك الذي يزوجان فيه فاذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها قال لا باس بذلك اذا رضي ابوها او وليها ويرد على الاول بقبول ولاية السلطان والحاكم وانما الكلام في جواز عقد كل ولي ونكاحه وما الدليل عليه وان الصحيحة بمعارضة مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه حيث ان المفهومين واردان في غير الاب ولذا كان اولا و الصحيحة واردة في الولي ابا كان او غيره فيرجع الى الاصل لو لا ترجيح المفهومين بالشهرة بل لمخالفة العامة بل المفهومان اخص مطلقا من الصحيحة لاختصاصهما بالصغيرين وعموم الصحيحة فيجب تقديم الخاص مضافا الى ما ياتي في رد الاستدلال بالصحيحة في المسئلتين الآتيتين ومثله يرد الاستدلال بسائر الاخبار الواردة في بيان من بيده عقدة النكاح مضافا الى ورودها جميعا في المراة فيخرج عن المسئلة وهو الجواب عن رواية زرارة وصحيحة الفضلاء مضافا الى ما ياتي في رد الاستدلال بهما في المسئلتين الآتيتين والصحيحة الاخيرة بالشذوذ الموجب للخروج عن الحجية مضافا الى معارضتها مع موثقة ابي عبيدة الحذاء قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن غلام وجارية زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا الى ان قال قلت فان كان ابوها هو الذي زوجها قبل ان تدرك قال يجوز عليها تزويج الاب ويجوز على الغلام والمهر على الاب للجارية دل على عدم نفوذ نكاح غير الاب من اولياء الصغيرة فتعارض الصحيحة المتقدمة وكذا تعارض رواية داود المتقدمة ويرجع الى الاصل المتقدم الثانية في المجنونين البالغين وثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما اذا لم يثبت ولاية لغيره من اب وجد او وصي مصرح به في كلام اكثر المتاخرين كالشرائع والنافع والقواعد والتذكرة والتلخيص والتبصرة والارشاد والتحرير وشرح القواعد للمحقق الثاني واللمعة والروضة وكنز العرفان والكفاية والمفاتيح وشرحه والحدائق وغيرها بل الظاهر انه متفق عليه بين المتاخرين وفي كلام كثير منهم دعوى الشهرة عليه وفي كلام بعضهم نفي الخلاف وفي آخر دعوى الاجماع ولكن الكل يشترطونه بالصلاح وجماعة كالمبسوط والارشاد والتحرير والمحقق الشيخ علي والفاضل الهندي وشارح المفاتيح يشترطونه بالحاجة والضرورة بل يظهر من الشيخ علي ادعاء الاجماع على اشتراطه وكلمات اكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم على النكاح بل يظهر من كثير من مصنفاتهم انتفاؤها كالفقيه والخلاف والمبسوط والنهاية والتبيان والجامع والوسيلة والغنية وغيرها والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما انما لم يثبت ولاية غيره بشرط تيسر الحاجة ودعاء الضرورة وعدمها ما لم يكن كذلك اما الاول فللقاعدة الثانية من القاعدتين الكليتين المذكورتين المؤيدة بظاهر الاجماع واما الثاني فللاصل السالم عن

المعارض اذ ليس هنا ما يوهم الولاية سوى النبوي المصرح بان السلطان ولي من لا ولي له وقد عرفت ما فيه واجمال من
بيده عقدة النكاح وسياتي ما يرد عليها ورواية زرارة السابقة حيث دلت بمفهوم الاستثناء على جواز تزويج
من لم يكن كذلك بامر وليها وفيه انه انما يتم لو كان لفظ التزويج فيها مضافا الى المفعول اي يكون الضمير الراجع الى المراة
مفعولا له واما لو كان فاعلا كما هو المحتمل بل الاظهر سيما على نسخة تزوج مكان تزويج والانسب بقوله فان امرها جائز
فلا يتم اذ لا بد من تخصيص الرواية حينئذ بالسفيهة دون المجنونة اذ المجنونة لا اعتبار بفعلها ولا يجوز لها تزويج نفسها
لا بامر الولي ولا بدونه ولا يعبؤ بقولها الثالثة في السفيهين بمعنى خفيفي العقل الشامل لمن ليس له اهلية اصلاح المال
ايضا وقد وقع الخلاف في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لهما مع عدم ولي اخر وعدمه في كلمات المتاخرين واما القدماء
فكلام من عثرت على كلامه خال عن ذكر ولاية الغير على السفيهة والسفيه المرة كالصدوق والمفيد والشيخ وابنا
زهرة وحمزة وادريس والحلبي والديلمي ويحيى ابن سعيد بل ظاهر بعضهم كالصدوق في الفقيه العدم بل ظاهر الخلاف
والتبيان ادعاء الاجماع على اختصاص ولاية النكاح بالاب والجد واما المتاخرون فقد اختلفوا فيه فذهب المحقق
في الشرايع والفاضل في القواعد والتحرير والارشاد الى عدم ثبوت الولاية اصلا وصحة عقده بنفسه لو اوقعه
بدون اذن الولي كما صرحوا به جميعا في مسئلة نكاح المحجور عليه وان كان لهم كلام في المهر وذهب جمع اخر كما في
التذكرة ونكت الارشاد والمسالك وشرح القواعد للمحقق الشيخ علي الى ثبوت الولاية لا بمعنى استقلال الحاكم
في تزويجهما بل بمعنى عدم استقلالهما وتوقف صحة نكاحهما على اذن الحاكم وان لم يجز للحاكم تزويجهما بنفسه
ايضا واما بمعنى استقلال الحاكم في كتاب الحجر من شرح القواعد وليس كل بل كلامه فيه اعم من الولاية الاستقلالية
وغيرها وصرح في موضع اخر بعدم الاستقلال قال لا ريب ان السفيه لا يجبر على النكاح لانه بالغ عاقل ولا يجوز
له الاستقلال لانه لسفهه وتبذيره محجور عليه شرعا ممنوع من التصرفات المالية انتهى والحق هو الثاني اي
ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على اذن الحاكم ولا يستقل الحاكم في الولاية على النكاح اي ليس وليا اجباريا
اما عدم استقلال الحاكم وتوقف النكاح على اذن السفيه او السفيهة ايضا فللاصل السالم عن المعارض بل ظاهر
الاجماع والاطلاق قوله سبحانه فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وقوله سبحانه حتى
تنكح زوجا غيره والنصوص المستفيضة كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع قال تستامر البكر وغيرها ولا تنكح الا بامرها
وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع لا تستامر الجارية اذا كانت بين ابويها ليس لها مع الاب امر وقال تستامرها كل احد
ما عدا الاب ورواية ابرهيم بن ميمون عن ابي عبد الله ع وفيها واذا كانت قد تزوجت لم يزوجها الا برضا منها وموثقة
البقباق عن ابي عبد الله ع واما الثيب فانها تستاذن وان كانت بين ابويها اذا ارادا ان يزوجاها ومرسلة الكافي
عن رجل يريد ان يزوج اخته قال يوامرها فان سكتت فهو اقرارها وان ابت لا يزوجها ورواه في الفقيه بطريق صحيح
وزاد في اخرها فان قالت زوجني فلانا فليزوجها ممن ترضى وموثقة الحذاء المتقدمة حيث دلت على كفاية رضاء
غير المدركين بعد الادراك مضافا الى ان الغالب في اوايل الادراك السفاهة ورواية داود بن سرحان المتقدمة

ظ لا وصرحا بر ... نسب الى المحقق الشيخ علي

فانها بكلا احتماليها تدل على المطلوب ورواية يزيد الكناسي وفيها فاذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها
بالرضا والتابي وجاز عليها بعد ذلك ورواية محمد ابن هاشم عن ابي الحسن ع قال اذا تزوجت البكر بنت تسع سنين
فليست مخدوعة وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في المراة الثيب تخطب الى نفسها قال هي املك بنفسها تولى امرها
من شاءت وصحيحة البزنطي قال ابو الحسن ع والثيب امرها اليها الى غير ذلك وصحيحة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع قال لا
ينقض النكاح الا الاب ومثلها موثقة محمد بن مسلم وجه الدلالة انه لو تزوجت البالغة حد التسع الغير الفاقدة للاب
والجد بدون اذن الحاكم لم يكن للحاكم نقضه للحصر ثم جواز النقض للاب اذا لم يكن نقضه جائزا كان صحيحا الى غير ذلك
من الاخبار واما الثاني اي توقف صحة تزويج السفيهين على اذن الولي فلصحيحة الفضلاء المتقدمة الدالة بالمفهوم على
عدم جواز تزويج السفيهة بغير ولي ورواية زرارة المتقدمة المصرحة بانه لا يجوز تزويجها الا بامر وليها ومقتضى
الجمع بينها وبين الاخبار المتقدمة ايقاع النكاح باذن المولى عليه والولي معا ولا تنافي بين هذه الروايتين و
بين الاخبار المتقدمة سوى صحيحة الحلبي وما بعدها واما صحاح الحلبي والبزنطي وزرارة وان تعارضت الروايتين
الا انها اخص مطلقا من الثلث لاختصاصها بالسفيهة وشمولها للبكر لا يوجب جهة عموم لانها غير ملحوظة فيها
قطعا وكذا تختص بالولي وصحيحة زرارة تعم غير الاب مطلقا احتج الثاني للولاية مطلقا بالاصل وانه ليس في نفسه من التصرفات
المالية فان المهر غير لازم في العقد بنفسه والنفقة تابعة كتبعية الضمان للاتلاف وجوابه ان الاصل مندفع
بما مر والدليل الاخر اجتهاد في مقابلة الحديث وقد يستدل للولاية الاستقلالية لو كان به قائل بمكن ان يكون امور
احدها التلازم بين ولاية المال وولاية النكاح وجوابه منع التلازم كما في المفلس والمفقود والصغيرين وثانيها
مسيس الحاجة الى ولاية عليهما وفيه انه فرع ثبوت حجرهما ومنعهما عن النكاح مطلقا وعدم جواز تزويجهما نفسهما
عند الحاجة وهو لم يثبت وثالثها النبوي السلطان ولي من لا ولي له وجوابه ان معناه انه ولي من لا ولي له ويحتاج الى
الولي لا انه ولي من لا ولي له سواء كان محتاجا الى الولي ام لا ورابعها انه تصرف مالي اما من جهة الزوج فظ واما
من جهة المراة فلانها تجعل البضع في مقابل الصداق وهو ملحق بالاشياء المتقومة وجوابه منع كونه ماليا من جهة
الزوجة وانما هو اكتساب وتحصيل بنحو تجارة ولو كان كذلك لزم عدم صحة خلع السفيه اخذ مال الخلع وهو خلاف
الاجماع المصرح به وخامسها صحيحة الفضلاء المتقدمة وجوابه عدم الدلالة بوجه من الوجوه غايته عدم جواز
تزويج السفيهة بغير ولي وهو اعم من الولاية الاستقلالية وسادسها رواية زرارة السابقة دلت بالمفهوم على
جواز تزويجها بامر الولي سواء اذنت بنفسها ام لا وجوابه انه انما يتم لو كان اضافة التزويج الى الضمير المؤنث اضافة
الى المفعول ولو كان من باب الاضافة الى الفاعل كما هو الاظهر لم يدل على المطلوب بل يدل على ثبوت الولاية الاشتراكية
مضافا الى انه لا عموم ولا اطلاق في مفهوم الاستثناء اي الحكم الايجابي لان المقصود من الجملة الاستثنائية هو
الحكم السلبي واما الايجابي فمقصود في الجملة فيكون من باب المطلق الوارد في مقام حكم اخر كما هو المتبادر عرفا و
على هذا فيكون مفاد المفهوم جواز التزويج مع اذن الولي في الجملة فيمكن ان يكون هو فيما اذا اذنت السفيهة ايضا

كما هو قول جمع كثير من الفقهاء مع انه على فرض الدلالة تعارض مع الاخبار المتقدمة الدالة على استقلال البالغة بالعموم من وجه الموجب للرجوع الى الاصل بعد تساقطهما صحيحة ابن سنان السالفة وجوابه اولا ان المعارضة المذكورة الموجبة للرجوع الى الاصل حيث ان الصحيحة وان اختصت بالولي الا انها شاملة للصغيرة والمجنونة وغيرهما والاخبار المتقدمة وان اختصت بالبالغة العاقلة الا انها شاملة للولي وغيره وثانيا انه كما يمكن ان يكون المراد تعريف من بيده عقدة النكاح يمكن ان يكون فائدته بيان تعريف ولي الامر والذي بلفظ من بيده عقدة النكاح اقتباسا من كلام الله سبحانه بل هو الظاهر والاصل بمقتضى القواعد الادبية في القضايا الحملية فان الاصل والظاهر فيها اثبات المحمولات المجهولة للموضوعات المعلومة لا اثبات الموضوعات المجهولة للمحمولات المعلومة وعلى هذا فيكون المعنى كل من كان بيده عقدة النكاح كان بيده ولاية المال دون العكس ومطلوبهم انما يثبت على الثاني دون الاول وليس في كلام الراوي في السؤال ما يعين العكس من قرينة السؤال فان قيل يدل حينئذ على انه ليس عقدة النكاح بيد غير الولي ومنه السفيهة نفسها فاذا لم يكن العقدة بيدها يكون بيد وليها لا محالة قلت هذا كلام سخيف اذ الصغيرة الخالية عن الاب والجد ليست بيدها عقدة النكاح ولا بيد ولي امرها وايضا الاشتراك غير كون النكاح بيده فيمكن ان يكون السفيهة شريكة مع الولي ولو كانت الشركة ايضا موجبة لصدق ان النكاح بيده لجرى في السفيه الولي ايضا مع انه لو كان المراد بيان من بيده عقدة النكاح لكان هو الولي الذي بيده العفو عن الصداق لا مطلقا كما يستفاد من الآية الشريفة وصرح به الاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان انه سئل ابا عبد الله عن الذي بيده عقدة النكاح فقال الولي الذي يأخذ بعضا ويدع بعضا وليس له ان يدع كله وغيرها وعليه الاجماع في كلام الفاضل الهندي وصاحب الكفاية ونقله الاول عن الخلاف والمبسوط وقال صفي التبيان ومجمع البيان وروض الجنان للشيخ ابي الفتوح وفقه القرآن للراوندي ان المذهب ان الذي بيده العفو هو الاب والجد او مع الوصي والوكيل الرشيدة لا غير كما في مجمع البيان ثم ادعوى الاجماع عليه وكنز العرفان ناسبا له الى اصحابنا وفي التحرير والقواعد وشرحي الروضة والشرايع والمسالك وغيرها وبدل عليه الاخبار المستفيضة ايضا وثالثا منها مفاهيم الاخبار والمصرحة بانها اذا كانت مالكة امرها تزوجت من شاءت في مقابل المعارضة المذكورة وثالثا ان غايتهما انه مع عدم مالكية الامر لا تزوج من شاءت لا ان الولي يزوجها من شاء لجواز ان لا يكون تزويجها بيد احد او يكون موقوفا باذنها واذن الولي ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالثاني المتضمن لقوله لا نكاح الا بولي وما بمعناه ويؤيد المطلوب ايضا تصريح جماعة من الاصحاب باختصاص الولاية الاجبارية اي الاستقلالية في النكاح بالاب والجد فيثبت يظهر منه مسلمية القاعدة قال المحقق الشيخ علي وغير الاب والجد لا يملك الاجبار وقال في موضع آخر وولاية الاجبار لا تثبت لغير الاب والجد وقال الفاضل الهندي الا انه لا يكفي في اثبات الولاية للحاكم فانه لا يملك الاجبار ويؤيده ايضا اكتفاء العلماء طرا في شرائط المتزوجين بالبلوغ والعقل والحرية في باب النكاح وتفريعهم عليه عدم صحة عقد الصبي والصبية والمجنون والمجنونة والسكران فقط من غير تعرض لذكر السفيه اصلا وتفريعهم عدم صحة التصرفات المالية من السفيه في باب المعاملات على اشتراط الرشد ومنها ولاية الايتام والسفهاء في اجاراتهم

واستيفاء منافع ابدانهم مع ملاحظة المصالح للاجماع ولان في انتفائها اضرارا عليهم وهو منفي في الشريعة وفي عموم بعض الاخبار المتقدمة في اموال الايتام شمول لذلك ايضا كالرضوي وصحيحة ابن رئاب ومنها استيفاء حقوقهم المالية وغيرها كحق الشفعة المنفعية بالخيار ودعوى الغبن والاحلاف ورد الحلف وحق القصاص في الدم والجنايات واقامة البينة وجرح الشهود وامثالها وقد ادعى بعض معاصرينا الفضلاء الشهرة عليه في حق القاصر وقواه وفي كل ذلك الولاية للحاكم مع المصلحة لصحيحة ابن رئاب والرضوي المنجبرين بل قد يجب اذا كان في تركه مفسدة من ضرر ونحوه كما انه لا يجوز التصرف اذا كانت المصلحة في الترك ولو تساوى الطرفان فهل يجوز له التصرف والاستيفاء لهم وينفذ ويمضي ام لا الظاهر الثاني للاصل الخالي عن الدافع ومنها التصرف في اموال الامام من نصف الخمس والمال المجهول مالكه ومال من لا وارث له ونحو ذلك وقد يستدل بثبوت الولاية فيها بانها اموال الغائب والتصرف فيها للحاكم وضعفه ظاهر اذ لا دليل على ولايته في اموال مطلق الغائب حتى الامام مع ان الولاية في اموال الغيب انما هي بالحفظ لها لا التفريق بين الناس وقد يستدل ايضا بعموم الولاية وهو ايضا ضعيف لان مقتضاه ثبوت الولاية فيما يتعلق بامر الرعية لا ما يتعلق بنفس الامام وامواله والصواب الاستدلال فيه بالقاعدة الثانية فان بعد ثبوت لزوم التصرف في هذه الاموال والتفريق لا بد له من مباشر وليس اولى من الحاكم بل هو المتيقن وغيره مشكوك فيه وايضا تصرفه في هذه الاموال انما هو باذن شاهد الحال وهو انما هو اذا كان المباشر له الفقيه العادل كما بيناه في كتاب مستند الشيعة ومنها جميع ما ثبت مباشرة الامام له من امور الرعية كبيع مال المفلس وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص ونحو ذلك للقاعدة الاولى من القاعدتين المتقدمتين وللاجماع وعلى الفقيه في كل مورد مورد ان يفتش عن عمل السلطان والامام فان ثبت فيحكم به للفقيه ايضا ومنها كل فعل لا بد من ايقاعه لدليل عقلي او شرعي كالتصرف في الاوقاف العامة والاتيان بالوصايا التي لا وصي لها ابتداء او بعد ممات الوصي وعزل الاوصياء ونصب القوام وغير ذلك للقاعدة الثانية من القاعدتين المذكورتين ويلزم ان يكون القاعدتان ملحوظتين عندك في كل مقام يرد عليك من اعمال الحكام والفقهاء ومطالبهم وتحكم بمقتضاهما ولا تحكمن في شيء ما لم يثبت من القاعدة او من دليل آخر ومن الموارد التي لا ادري عليه دليلا ما تداول في هذه الاعصار في المبايعات الشرطية التي فيها خيار الفسخ للبايع بشرط رد الثمن الى المشتري في زمان معين فاذا لم يحضر المشتري في الزمان المعين يجيئون بالثمن الى الفقيه ويفسخون المبايعة ولا ادري لذلك وجها فان شرط الخيار هو رد الثمن الى المشتري فاذا لم يتحقق الشرط كيف يتحقق الفسخ وكون الفقيه قائما مقامه حتى في ذلك مما لا دليل عليه اصلا وتوهم ان ذلك لدفع الضرر والضرار فاسد اذ هذا الضرر مما اقدم البايع نفسه عليه مع ان الفسخ لا عند المشتري متضمن لضرر المشتري سلمنا الضرر المنفي فلم يجبر برد الثمن الى الفقيه والفسخ عنده اذ بعدما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر فيمكن دفعه بزيادة مدة الخيار او بالزام المشتري على ما يجبره الضرر او بغير ذلك من الاحتمالات ومن تلك الموارد ما ذكروه في باب التفليس انه اذا لم يقبل البايع الثمن في الاجل

يؤدّيه الى الحاكم ويبرء بذلك ويكون التلف من البائع حينئذ وهو ايضا مما لا دليل عليه وحديث الضرر يعلم ما فيه مما مرّ الى غير ذلك من الموارد فان قيل لا بدّ في امثال تلك الموارد من الرجوع الى الحاكم قلت نعم لا شك في ذلك وهو المرجع في جميع الحوادث وله منصب المرجعية في جميع ما يتعلق بالشريعة ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع اليه انما هو والله العالم بحقائق احكامه

عائدة من القواعد المسلّمة بين الاصوليين والفقهاء اشتراط عدم تغيّر الموضوع في العمل بالاستصحاب وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذه القاعدة في بعض العوائد السالفة والمقصود ههنا بيان المراد من الموضوع الذي ذكروه هنا ووجه اشتراط عدم تغيّر الموضوع فنقول لبيان الاول انه لا شك ان المستصحب لا بدّ وان يكون متيقنا في الحالة الاولى مشكوكا فيه في الثانية ومتعلق اليقين والشك لا بدّ وان يكون امرا محتملا اثباتا ونفيا مضافا الى محل بنوع من الاضافات والنسب اذ لا يتعلق اليقين والشك بالذوات الخارجية الخالية عن الحكم الاجمالي لحظة حكم ايضا كيفا ما او وجوده او نحوه فذلك المحل الذي يثبت له هذا الامر المتيقن اولا المشكوك فيه ثانيا هو المراد من الموضوع وبتقرير آخر لا بدّ في الاستصحاب من الحكم بانه كان كذا اولا فيكون كذا ثانيا ومعنى كذا هو المستصحب والمستتر في كان ويكون والبارز في لفظ انه هو الموضوع ثم الموضوع قد يكون واحدا كالكلب في الحكم بنجاسة الكلب والثوب في الحكم برطوبته ونحوه في الحكم بحيوته وقد يتعدد الموضوع في الحكم الواحد لاجل تعدد المضاف اليه وما نسب اليه الحكم كما في وجوب صوم اليوم على زيد فان صوم اليوم موضوع للوجوب على المكلف والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه ومنه ولاية الاب الثابت على الصغير فان الاب العاقل موضوع لكونه وليا على الصغير والصغير لكونه مولى عليه فاذا اردنا استصحاب كونه وليا يكون الموضوع هو الاب واذا اريد استصحاب كونه مولى عليه يكون الموضوع هو الصغير فلو تغير الصغير وصار كبيرا لم يصح الاستصحاب الثاني لتغير الموضوع ولا يصح الاستصحاب الاول لذلك ولو جن الاب انعكس الامر واما وجه اشتراط عدم تغير الموضوع في حجية الاستصحاب بل جريانه وصحته فلبيانه نقول لا شك ان الاستصحاب هو ابقاء الحكم الثابت اولا في الزمان الثاني من حيث ثبوته في الاول ولاجل ذلك فلو ابقي في الزمان الثاني لجهة اخرى لا يكون ذلك استصحابا اصلا فانه لو قال الشارع يجب عليك صوم يوم الخميس وشك في يوم الجمعة هل اراد صومه ام لا فسئل عنه فاجاب بوجوبه ايضا لا يكون ذلك استصحابا وكذا لو شك في بقاء رطوبة ثوب في زمان فصبّ عليه الماء ثانيا وحكم برطوبته لا يكون ذلك استصحابا والحاصل ان الاستصحاب لا يتحقق باتحاد حكم الموضوع في الحالتين كيف ما كان بل باتحاده من جهة ثبوته للاول اي من جهة انه كان ثابتا في الاول ولم يعلم انتفاؤه في الثاني وكلما كان كل حكم الشارع بابقائه ولا نعم ذلك انه اذا علم انتفاء الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب كما هو مجمع عليه ومصرح به في الاخبار بقوله ولكنه ينقضه بيقين آخر بل هو معنى قوله لا ينقض اليقين بالشك ثم انتفاء الحكم في الثاني تارة يكون بالحكم بخلاف الاول فيه واخرى بالحكم بعدم ثبوت الحكم الاول فيه وان لم يحكم بخلافه ايضا وثالثة بثبوت عدم مطلق الحكم فيه فانه لو قال الشارع يباح لك الجلوس في بيت زيد يوما واما بعده فلا احكم حينئذ بالاباحة لا بنفيها بل ابيّن حكمه بعد ذلك لا يمكن استصحاب الاباحة ما بعد اليوم للعلم بانتفاء الحكم الاول لا بسبب الحكم بالحرمة او الحكم بعدم الاباحة بل بسبب عدم الحكم وانتفائه من اصله فان ثبوت عدم الحكم ايضا انتفاء للحكم ولذا لا يستصحب الحكم السابق فيما

لو فرض تصريح الشارع بانه لا حكم لي في الزمان الثاني ثم انتفاء اصل الحكم الاول في الثاني تارة يكون بتصريح الحاكم بالانتفاء كان يقول لا حكم لي بعد ذلك واخرى يكون بتخصيص الحكم بالاول فانه ايضا موجب لانتفاء الحكم في الثاني لا بمعنى انه موجب للحكم بعدم ما حكم به للاول في الثاني وثبوت انتفاء المحكوم به في الاول في الثاني حتى يعارض ما دل على ثبوت الحكم في الثاني بل لا حكم في الثاني في الاول ويعلم انتفاء نفس الحكم الاول في الثاني واذا عرفت ذلك فنقول اذا علق الشارع حكما على موضوع خاص يكون هذا الحكم اي نفس الحكم خاصا بذلك الموضوع فلا يكون حكم لغير ذلك الموضوع بهذا الحكم الاولي ويكون ماهية الحكم منتفية فيه فيعلم انتفائه فيه فلا يستصحب اذ لا يحتمل ثبوت الحكم الاول فيه بل علم عدم ثبوته وان جوزنا ثبوته بحكم آخر ولكن لو ثبت حكم بدليل آخر لا يكون ذلك استصحابا ولا يتوهم انه وان لم يثبت ما حكم به بالحكم الاول له بالحكم الاول ولا بدليل آخر ولكن يثبت له بالاستصحاب لان الاستصحاب ابقاء الحكم الاول من جهة ثبوته في الاول ومعنى جهة ثبوته في الاول كونه ثابتا فيه محتملا لبقاء الحكم الاول او شموله لهذا الزمان وهذا غير محتمل للتيقن باختصاص الحكم الاول بالموضوع الاول بالموضوع الاول كما علم اولا وهو حكم الشارع بالوجوب مثلا في الزمان الاول منتف في الثاني فلا يمكن استصحابه وان شئت توضيح ذلك فنقول اذا قال الشارع الولاية ثابتة على الصغير فنقول ان الابن الصغير لزيد مولى عليه لان الشارع قال الولاية ثابتة على الصغير وهذا من افراده ثم اذا صار كبيرا نقول لا يمكن الاستصحاب لانا نعلم ان حكم الشارع منتف في حق الكبير وهذا من افراده وما علم انتفاء حكمه فيه لا يجري فيه الاستصحاب لانه في موضع الشك في الحكم وعدمه لا يقال لا نعلم انتفاء حكم الشارع في حق الكبير بل نعلم ثبوت حكمه بالاستصحاب قلنا الكلام بعد في حجية الاستصحاب وعدمه ونحن نقول لا يصح الاستصحاب لانه قال بل ينقضه بيقين آخر ولنا ههنا يقين آخر وهو عدم الحكم في حق الكبير فكيف يحكم بثبوت الحكم فيه واي فرق بين قوله لا حكم لي للكبير فيه وبين قوله الولاية على الصغير في العلم بانتفاء الحكم في الكبير اي انتفاء اصل الحكم لا انتفاء خصوص الولاية وهذا مراد من استدل لاشتراط عدم تغير الموضوع بان المتبادر من اثبات حكم لموضوع خاص شرطيته ذلك الموضوع في ثبوته ولازمه انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وغرضه ان المتبادر شرطية الموضوع في اصل الحكم فيعلم انتفائه لا حكم لا انما حكم به في الاول ولا بخلافه لا ان المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم في الاول حتى يدل على انتفائه فيعارض دليل ثبوت الحكم في الثاني فان المتبادر من قوله الولاية ثابتة على الصغير ان الصغر شرط في كونه محكوما بحكم فاذا انتفى الصغر انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذي ابقائه هو الاستصحاب لا انه شرط في ثبوت الولاية فاذا انتفى الصغر انتفت الولاية ولو كان مراده هذا المعنى لم يصح الا على حجية مفهوم اللقب وقد يستدل ايضا بوجوه أخر منها ان التعليق على موضوع خاص على كونه جزء الحكم ومبدأ له وحينئذ يستحيل ابقائه مع تغير الموضوع فيكون الحكم في المثال المذكور الولاية على الصغير لا مطلق الولاية وهي لا تتحقق في حق الكبير وفي مثال النجاسة الكلبية وهي ممتنع التحقق مع صيرورته ملحا وهذا قابل للخدش ومنها ان ذلك لاجل تعارض استصحاب حال العقل مع استصحاب حال الشرع فان الشارع لم يحكم اولا بنجاسة الكلب الباقي كلبيته ولا بنجاسة الكلب المستحيل ملحا وعلم بعد الحكم بنجاسة الاول ثبوت النجاسة فيه وبقي الثاني تحت اصل عدم الحكم ولهذا الدليل وجه ايضا ومنها

انه لاجل تعارضه مع ادلة ثبوته حلا فلما حصل بعد التغير كادلة طهارة الملح وهو فاسد جدا لانه ان اريد به مثل قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فهو لا يعارض الاستصحاب كما بيّنا في موضع اخر وان اريد به مثل قوله الملح طاهر فهو غير متحقق في الاكثر فيلزم اختصاص اشتراط عدم تغير الموضوع بمواضع خاصة مع انه قد يكون حكم ما حصل بعد التغير موافقا لحكم قبله كما اذا صار الكلب عذرة فيلزم جواز استصحاب النجاسة الكلبية ومع ذلك فلو سلم التعارض فلم يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب مع ان الحكم عند التعارض مع فقد المرجح التخيير لا طرح الاستصحاب وان قلنا بالتساقط والرجوع الى الاصل فقد يقتضي الاصل حكم الاستصحاب كما اذا انقلب الخل خمرا او الماء بولا ونحو ذلك ولا يخفى ان وقع الاشتباه الكثير في مسئلة اشتراط عدم تغير الموضوع في وجوه كثيرة ووقعوا لاجله في اشتباهات عديدة فمنهم من اشتبه الامر عليه في سبب اشتراطه ومنهم من اخطأ في فهم المراد من تغير الموضوع كما مر في بعض العوائد المتقدمة ومنهم من اشتبه الامر عليه في معرفة الموضوع ومن ذلك ما ذكره بعضهم في مسئلة الماء المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره فيقول لا يمكن استصحاب النجاسة لتغير الموضوع لانه هو الماء المتغير وقد انتفى التغير وهذا خطاء لان هذا انما كان يصح اذا قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس فيكون الحكم النجاسة والموضوع الماء المتغير ولكن ليس كذلك بل قال الماء اذا تغير نجس فالحكم قبول النجاسة بالتغير والموضوع الماء واما انه نجس مطلقا فمأخوذ من حكمه بان كلما صار نجسا فيكون نجسا حتى يرد عليه التطهير وهذا الحكم ثابت لكل شيء لا للماء المتغير خاصة والحاصل الفرق بين قوله الماء المتغير نجس وقوله الماء يتنجس بالتغير فان الموضوع في الاول الماء المتغير والحكم النجاسة وفي الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغير عائدة

قد دارت على السنتهم اصالة اتحاد العرفين وموضع استعمالهم ذلك الاصل انما هو فيما اذا لم يعلم للفظ معنى لغوي غير ما يعلم له مشتركا بينهما او منقولا عن احدهما الى الاخر ودليله حينئذ اصالة عدم الاشتراك وعدم النقل وعدم تعدد المعنى وربما يدعى اجراؤه فيما علم فيه احد التعددين ايضا والظاهر ان مراد من يقول ذلك ليس مطلق العرفين اذ لا وجه له قطعا ولا اصالة تعدد كل عرفين مع العلم بتعدد المعنى نقلا او اشتراكا اصلا بل مراده خصوص عرفي المتشرعة والشارع او تمام عرف متشرعة زمان مع عرف متشرعة زمان اخر وتمامه ان يدل لزمان بعيد بتغير العرفين في ذلك الزمان القليل واخرى بالغلبة اي الغالب في الالفاظ الجارية على السنة المتشرعة اتحاد معناها المتبادر حينئذ مع معناها المتبادر في زمان الشارع وثالثة يكون في ذلك الطريقة العلماء وسيرة الفقهاء بل كل احد فانهم يحملون الفاظ الكتب المصنفة في ازمنة قبل هذا الزمان الى زمان الشارع على ما يفهمون منها في هذا الزمان ويتبادر منها عندهم من غير تشكيك ولا تامل ولو علم كون اللفظ ذا معنى اخر منقولا منه او مشتركا بين ما يفهم منه في عرفهم وبين معنى اخر الا ان يعلموا الخلاف عرفهم وفساد الوجه الاول ظاهر جدا لانا نشاهد تغير العرف بزمان اقل من ذلك الزمان بكثير بل في ظرف سنتين او ثلث سنين فانه اذا استعمل اللفظ له معنى في اخر بعد زمان المدة يهجر المعنى الاول ويترك فكيف بما يزيد من الف سنة كيف ونرى انهم

يكون بثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الصادقين عليهما السلام للفظ استعمل في معنى من زمان الرسول صلى الله عليه وآله الى زمانهما وايضا نرى تغير العرف في كثير من الالفاظ كالمن والمثقال والكراهة وغير ذلك بل لو استعمل في معنى غير معنى زمان الشارع الى هذا الزمان بتغير العرف قطعا لانه يفيد له عدم الاستعمال واي شيء في ذلك يستبعد مع موارده موجودة كثيرة وفروع عديدة واما لبيان فساد الثاني فيقول بعد قطع النظر والاغماض عما في التمسك بالغلبة من الجازفة والمماثلة الطريقة العامة المشتبهة ان الالفاظ على صنفين احدهما ما لم يعلم تعدد معناه اصلا والاخر ما علم فيه الاخير ايضا على قسمين احدهما ما يكون احد معنييه من المعاني المستحدثة من الشارع ذاتا او وصفا او قيدا ويكون مما يعم به البلوى ويستعمل كثيرا وثانيهما ما لا يكون كذلك فان اريد غلبة الاتحاد في الصنف الاول فهو لا يفيد لان الغالب في كل صنف او قسم يلحق النادر من ذلك الصنف او القسم به فهو لا يفيد لغير ذلك الصنف ولا نزاع في ذلك الصنف وكذا ان اريد غلبته في القسم الاول من الصنف الثاني وان اريد القسم الاخير الذي هو محل الكلام ويظهر الفائدة فيه فغلبته فيه بل تحققه غير ثابت وفيه ثم وايضا للمتشرعة عرفان احدهما عرفهم من حيث انهم متشرعة اي عرف الحاصل من مزاولة علم الفقه والحديث والرجوع الى الكتب المؤلفة في سوالف الازمنة في هذا الفن الشريف وهو نظير عرف اهل هذا الزمان مثلا من حيث هو نحوي او حسابي وثانيهما عرفهم من حيث بلده او زمانه ويتمسكون هؤلاء باصل الاتحاد بالنسبة الى العرفين مع انه لو امكن ادعاء الغلبة فانما هو بالنسبة الى الاول واما الثاني فهو غير ممكن لتوقفه على الاطلاع على عرف جميع طوائف العرب في ذلك الزمان في هذه الالفاظ حتى يعلم اتحاد عرف الغالب منهما مع عرف زمان الشارع وهو غير ممكن الاطلاع سيما لامثالنا بل الغالب منهما عدم بقاء اصل الالفاظ عندهم في هذا الزمان فكيف بمعانيها واما لبيان فساد الثالث فيقول انا نمنع كون ما ذكره طريقة العلماء وسيرة الفقهاء واما ما نرى من حملهم الفاظ الكتب المؤلفة في سوابق الازمان على ما يحملون فهو ليس من باب حملهم على عرف انفسهم وعهدهم وزمانهم وعلى مفاهيمهم والمتبادر عندهم بل نسبتهم الى معاني هذه الكتب من الالفاظ واستعمالاتها كنسبة اهل علم النحو من هذا الزمان الى مصطلحات النحاة ونسبة اهل علم الحساب الى مصطلحات الحاسبين وهكذا فانه علم بالنسبة الى الفاظ تلك الكتب اصطلاحا وراء اصطلاح عهدهم وزمانهم وبيان ذلك ان العلماء والفقهاء بل اهل كل علم بالنسبة الى الفاظ الكتب لهم اصطلاح وراء اصطلاح اهل زمانهم بل لهم من بدو امر وعبد تعلمهم دخلوا تلك الكتب وتعلموا اصطلاحاتها ومعاني الفاظها من معلميهم واساتيدهم الذين هم ايضا اخذوها من اساتيدهم وهكذا وحصل لهم اصطلاح وراء اصطلاح اهل عصرهم بل هو حقيقة اصطلاح اهل زمان التاليف الواصل اليهم يدا بيد فهم ببعضهم اهل زمان المؤلفين وذلك ظاهر جدا فان غير العرب من هؤلاء العلماء لا اصطلاح لهم في هذه الالفاظ ولا يعرفون معانيها ولم ياخذوا معانيها من العرب باصطلاح زمانه بل اخذها ممن اخذ خلفا عن سلف واما العرب منهم فايضا كذلك لان الفاظ العرب في هذا الزمان لا تشابه تلك الالفاظ فكيف بالمعاني والغافل عن حقيقة الامر الغير المتامل يزعم ان بناء فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب من جهة اصطلاح زمانه وهو خطاء لان من لم ياخذ معانيها من الاستاد لا يفهم منها شيئا بل لو قرء اكثر تلك الكتب لغير المتعلم عند الاستاد لم يطلع

على اصطلاحات الكتب كالعوام من العرب او العجم لا يفهمون شيئا منها غالبا حتى ان العجم لا يفهم كتب علماء العجم المدونة بالفارسية غالبا الا بعد ان يتعلم منه **فائدة** كثيرا ما يستعمل لفظ الكتاب والاصل والنوادر في كتب الرجال فيقال فلان له كتاب وفلان له اصل وله نوادر وقد يسئل عن الفرق بين الكتاب والاصل والفرق بينهما على ما صرح به بعض سادة المشايخنا المحققين في بعض رسائله ان الاصل في اصطلاح المحدثين من اصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد الذي لم ينتزع من كتاب آخر قال وليس بمعنى مطلق الكتاب فانه قد يجعل مقابلا له فيقال له كتاب وله اصل قال وقد ذكر ابن شهر اشوب في معالم العلماء نقلا عن المفيد طاب ثراه ان الامامية صنفت من عهد امير المؤمنين ع الى عهد ابي محمد الحسن بن علي العسكري ع اربعمائة كتاب تسمى الاصول وهذا معنى قولهم له اصل ومعلوم ان مصنفات الامامية في تلك المدة تزيد على ذلك بكثير كما يشهد به تتبع كتب الرجال فالاصل اذن اخص من الكتاب انتهى ويظهر من كلامه انه يشترط في صدق الاصل عدم الانتزاع ووجود الاعتماد بل صرح به بعد ذلك قال ولا يكفي فيه مجرد عدم انتزاعه من كتاب آخر وان لم يكن معتمدا فانه يؤخذ في كلام الاصحاب مدحا لصاحبه ووجها للاعتماد على ما تضمنه الى ان قال والوصف في قولهم له اصل معتمد للايضاح والبيان او لبيان الزيادة على مطلق الاعتماد المشترك بين الاصول والمراد بعدم الانتزاع ان يكون الاحاديث المجموعة فيه ماخوذا عن المعصوم او عن الراوي واما الكتاب فيكون احاديثه ماخوذا من الاصل فالفرق بين الاصل والكتاب على ما ذكره السيد المذكور ان الاصل هو مجمع الاحاديث الغير المنتزع من غيره مع كونه معتمدا والكتاب اعم وعلى ما ذكره المفيد يكون الاصل اسما للكل من الاصول الاربعمائة وذكر بعض مشايخ والدي ان الفرق هو مجرد عدم الانتزاع ولم يذكر الاعتماد وقيل ان الكتاب ما كان مبوبا ومفصلا والاصل مجمع اخبار واثار ورده بعض مشايخ الوالد بان كثيرا من الاصول مبوبة وقيل ان الاصل ما كان مجرد كلام المعصوم والكتاب ما كان فيه كلام مصنفه ايضا واما النوادر فهو ما اجتمع فيه احاديث متفرقة لا تنضبط في باب لقلة ما يمكن جمعه في باب واحد بان يكون واحدا او متعددا لكن يكون قليلا جدا ومن هذا قولهم في الكتب المتداولة نوادر الصلوة ونوادر الزكوة و امثال ذلك هذا اذا اطلق النوادر على المؤلف واما الحديث النادر فله اطلاقات اخر ليس هنا محل ذكرها **فائدة** هل الموضوع الحكم في نحو قوله ع العصير اذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه او العصير الذي غلى حرم ونحوهما من القيود هو العصير او غيره و يظهر الفائدة في تغيير الموضوع وعدمه عند الاستصحاب مثلا اذا صار العصير بعد الغليان وقبل ذهاب الثلثين دبسا او خلا فان قلنا بان الموضوع هو العصير لم يصح الاستصحاب لتغير الموضوع لعدم تسمية الدبس او الخل عصيرا وان قلنا انه غيره فقد يصح وبيانه ان ههنا حكمين احدهما انه يحرم اذا غلى وكون الموضوع فيه عصيرا مما لا اختفاء فيه ولو انقلب قبل الغليان خلا ثم غلى لم يحرم لعدم صدق العصير و الآخر الحرمة والخفاء انما هو في موضوعها والتحقيق انه مركب من المقيد والقيد فيشترط فيه تحقق الامرين اي كونه عصيرا ومغليا فان انتفى احدهما ينتفي الموضوع فانه لا شك انه ليس الدبس حين الدبسية عصيرا مغليا الا بالتجوز باسم ما كان والتوهم انما نشأ من امرين احدهما صحة قوله العصير اذا غلا سواء بقي على العصيرية ام صار دبسا فهو حرام فيتوهم ان قوله العصير

اذا غلا مطلق او عام يشمل الامرين وثانيهما نحو قوله الكلب اذا صار ملحا فهو طاهر فانه لم يبق الكلبية مع صحة الكلام وبقاء الحكم الذي هو الطهارة ويظهر فساد الاول بان المفروض ان الدبس ليس عصيرا فكيف يكون فردا من العصير ولو قلنا انه ايضا عصير لغيره خرج عن المفروض واما صحة التصريح بالتعميم فانما هو باعتبار حصول التجوز في الكلام بقرينة ذلك التصريح وذلك مثل قوله الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فانه لا شك ان بعد الصيرورة ليس كلبا والتسمية تجوز باعتبار ما كان والقرينة عليه قوله صار ملحا وكذا في قوله والعصير اذا غلى سواء بقي على العصيرية ام لا فان التعميم قرينة عموم المجاز وفساد الثاني بان قوله الكلب اذا صار ملحا فهو طاهر معناه انه بعد صيرورته ملحا يطهر فليس الحكم الطهارة الفعلية حال التكلم فانه لو اريد ذلك لما صار باول المستقبل فالحكم ليس الطهارة نعم اذا قال الكلب الذي صار ملحا فهو طاهر فالحكم الطهارة الفعلية و الموضوع الكلب المجازي دون الحقيقي قطعا لامتناع بقاء الكلبية بعد الصيرورة ملحا **فائدة** من الاصول المذكورة على السنة الفقهاء اصالة عدم التذكية في الحيوانات وها هنا ثلثة معان يشتبه في ذلك المقام ولنقدم لبيان تحقيق المقام فائدتين الاولى اعلم ان الاصل الابتدائي في كل حيوان ماكول اللحم حلية كل لحمه ما لم يدل دليل على حرمته حيا كان او غير حي وكذا الاصل في كل حيوان طاهر العين غير ماكول اللحم طهارته ما لم يدل دليل على عروض النجاسة له حيا كان او غير حي لاصالة الحل الثابت للاشياء قبل الشرع وبعده واطلاقات ما دل على حلية الحيوان الفلاني ولاصالة الطهارة الثابتة كذلك واستصحابها ولكن ثبت بالاجماع القطعي والاخبار المتكثرة حرمة الاجزاء المبانة من الحي في غير السمك والجراد وكذا نجاستها من ذوات النفوس كما بين في موضعه وكذا ثبت بالاجماع بل الضرورة وبالكتاب والسنة المتواترة حرمة الميتة من جميع الحيوانات ونجاستها من ذوات النفوس السائلة كما بين في موضعه وهذا اصل طار على الاصل الاول ثابت بالاجماع والكتاب والسنة ولكن الكلام في معنى الميتة فانه يحتمل معاني ثلثة الاول ما خرج روحه حتف انفه خاصة فيكون الميتة مقابل الحي والمقتول كما هو الظاهر من كلام بعض المتاخرين في شرحه على المفاتيح مستدلا بما في تفسير الامام ع قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة التي ماتت حتف انفها بلا ذباحة من حيث اذن الله وعلى هذا فيكون غير ما مات حتف انفه باقيا على الاصل الحلية والطهارة ولو لم يكن مذكى شرعا ويحتاج في اثبات حرمة مطلق غير المذكى ونجاسته الى دليل آخر والثاني ما خرج روحه مطلقا وان كان بالتذكية فيكون الميتة مقابل الحي ويكون الاصل الطاري في كل غير حي حرمته ونجاسته الا ان يدل دليل على خلافه كما في المذكى وعليه بناء بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل في شرحه على النافع على حرمة الحيوانات البحرية ولو بعد الذبح ذي الحياة بعمومات ما دل على حرمة الميتة واستدل له بانها مشتقة من الموت الذي هو زهوق الروح واستعمل الموت فيما خرج روحه ولو بالقتل والذبح في الاخبار كثيرا والثالث ما خرج روحه بدون التذكية الشرعية فيكون الميتة مقابل المذكى وهو الظاهر من كلام الاكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء ويظهر فائدة ذلك الاختلاف في مواضع غير محصورة فانه على الاول لا كلام في كون الاصل في كل ما لم يمت حتف انفه الحلية والطهارة فيظهر الفائدة فيما شك في اشتراطه في التذكية من الشرائط وفيما شك في ورود التذكية عليه وفيما شك كونه تذكية شرعية بل يكون الاصل في كل ما

اخرج الحيوان عن الموت حتف انفه ان يكون تذكية والاصل في كل حيوان ورود التذكية عليه والاصل في كل شرط اختلف فيه في التذكية عدم اعتباره وهكذا وعلى الثاني يكون الامر بالعكس في الكل وعلى الثالث يكون نسبة الاصل في هذه الامور من جهة كون المورد ميتة او مذكى على السواء الا ان يثبت موافقة احد الامرين من الميتة والمذكى للاصل كما يأتي تحقيقه ثم ان المعنى الاول لاريب في كونه من المتيقن لانه القدر المشترك بين المعاني الثلثة فلا شك في صدق الميتة عليه وانما الكلام في انه هل هو مختص به ام يصدق على احد الاخيرين فنقول لا ينبغي الريب في سقوط الاحتمال الثاني لعدم تبادر المذكى من الميتة بل تبادر غيره كما هو واضح جدا ولصحة السلب عن المذكى بل وقع السلب في كلام الامام كما في موثقة ابي مريم قال قلت لابي عبد الله ع السخلة التي مر بها رسول الله ص وهي ميتة فقال ما ضر اهلها لو انتفعوا باهابها فقال ابو عبد الله ع لم تكن ميتة يا ابا مريم ولكنها كانت مهزولة فذبحها اهلها فرموا بها فقال رسول الله ص ما كان على اهلها لو انتفعوا باهابها ولاستعمالها فيما يقابل المذكى وما ليس بمذكى في العرف والكتاب والسنة كما في الاخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكى المشتملة على قوله لم يدر ذكي هو ام ميت وفي رواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع ما اخذت الحبالة فقطعت منه شيء او مات فهو ميتة وفي مرسلة النضر بن سويد الواردة في الظبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقدان فقال لا باس باكلهما ما لم يتحرك احد النصفين فان تحرك احدهما لم يؤكل الاخر لانه ميتة الى غير ذلك من الاخبار الغير العديدة فالاصل في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه الحقيقة كما في المورد اذ لم يعلم استعماله في المذكى ابدا وتوهم اشتقاق الميتة والميت من الموت الصادق على مطلق زهوق الروح فيكون المشتق ايضا كذلك فاسد اذ لو سلمنا ذلك في الموت لا نسلم في مطلق المشتق منه لان الهيئة الاشتقاقية خطاء من المعنى كما مر بيانه في بعض الفوائد المتقدمة ويدل على عدم صدقه على مطلق ما زهق روحه اخبار كثيرة اخرى كموثقة سماعة عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا وفي موثقة سماعة الواردة في الفراء والكيمخت يصلي فيها فقال لا باس ما لم يعلم انه ميتة وفي رواية علي بن ابي حمزة عن الرجل يتقلد السيف الى ان قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة الى غير ذلك وظهر مما ذكر سقوط الاحتمال الاول ايضا لعدم صحة السلب عن غير ما مات حتف انفه اذا لم يكن مذكى شرعا بل استعماله في غيره كثيرا كما في روايات ما اخذه الحبالة ورواية عبد الله بن سليمان المتقدمة والروايات العديدة الواردة في قطع اليات الضأن والحكم بحرمتها لانها ميتة او ميتة كصحيحة الوشاء ورواية ابي بصير ومرسلة الكاهلي ولا يدل قول الامام في تفسير المتقدم ذكره على الاختصاص لاحتمال كون القيد احترازيا بل هو الاصل فيه وتخصيصه بالذكر لان العلة المذكورة لعلها مذكورة مخصوصة به فالحق ان الميتة هي مقابل المذكى الثانية

اعلم ان الاصل الثاني في كل حيوان ماكول اللحم الخارج روحه بغير التذكية حرمته وفي كل ذي دم كل نجاسته لما عرفت من كونه ميتة وكل ميتة حرام ومن قوى النفوس التام تنجس ويدل ايضا على حرمة غير المذكى قوله سبحانه الا ما ذكيتم والمنكرة من الاخبار وكمرسلة الفقيه وفيها اذا ارسلت كلبك على صيد وشاركه كلب اخر فلا تاكل منه الا ان تدرك ذكاته ورواية الحضرمي عن صيد البزاة والصقور والكلب والفهد لا تاكل صيد شيء من هذه الا ما ذكيتمو

الا الكلب المكلب وفي رواية زرارة فما كان خلاف الكلب فليس صيده مما يؤكل الا ان يدرك ذكوته وفي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في البزاة والصقور لا يحل صيدها الا ان يدرك ذكوته وفي صحيحة الحذاء عن ابي عبد الله ع في البازي والصقر والعقاب فقال ان ادركت ذكاته فكل وان لم يدرك ذكاته فلا تاكل وفي موثقة سماعة عن صيد البزاة والصقور والطير الذي يصيد فقال ليس هذا في القران الا ان تدركه حيا فتذكيه وان قتل فلا تاكل حتى تذكيه وفي خبر ليث المرادي عن الصقور والبزاة وعن صيدهما فقال كل ما لم يقتلن اذا ادركت ذكاته وفي موثقة اخرى لسماعة في صيد الفهد المعلم وان ادركته حيا فذكه وكله وفي رواية الحضرمي عن ابي عبد الله ع لا يؤكل ما لم يذبح بحديدة الى غير ذلك وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف او الرمح بعد التسمية فكل الا ان تدركه ولم يمت بعد فذكه ويدل عليه الاخبار الناهية عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه او ما لم يوجه الى القبلة او لم يذبح من المذبح والاخبار الامرة بالتذكية بعد ادراك طرف العين او حركة الرجل او الذنب اذ ظاهرها الوجوب فيه شرطي والشرط الحلية والطهارة والاختصاص بالصيود او بعض الحيوانات لم يضر للاجماع المركب اذا عرفت هذا تبين لك ان الفائدتين وان الاصل حرمة كل حيوان خرج روحه غير مذكى ونجاسته اذا كان ذا دم فاعلم ان الاصل عدم التذكية بثلثة معان

فی ان الاصل عدم التذکیة بثلثة معان

الاول ان كل فعل لم يعلم انه يحصل به التذكية فالاصل عدم حصولها به يعني ان الاصل في كل فعل عدم كونه تذكية الا ان يثبت بدليل الثاني ان بعد الاصل في كل حيوان ان لم يعلم انه هل وقع عليه التذكية الثابتة كونها تذكية عدم وقوع التذكية عليه الثالث ان الاصل الاولي في كل حيوان عدم قبوله التذكية الا ما ثبت بدليل شرعي

تقرير الاصل بالمعنى الاول

اما الاصل بالمعنى الاول فيدل على ثبوته انه امر توقيفي يحتاج ثبوته بدليل من الشرع وكل امر توقيفي فتوقيفه خلاف الاصل في كل مورد حتى يثبت التوقيف اما كونه توقيفيا فللاجماع القطعي فان الناظر في كلمات الفقهاء يرى انهم مطبقين على عدم الحكم بكون عمل تذكية الا بعد ورود دليل شرعي عليه ويدل عليه ايضا قوله في موثقة سماعة المتقدمة ليس هذا في القران حيث استدل على عدم حصول التذكية بصيد الطيور الصيد بعدم كونه في القران ويدل عليه تتبع الاخبار المشتملة على توقيفات التذكية وبيانها وشرائطها واسئلة الاصحاب واجوبة الاطياب لكن يحصل من قوله سبحانه ما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله كلوا مما ذكر اسم الله عليه اصل ثانوي هو حلية كل ما ذكر اسم الله عليه فيكون ذلك تذكية نعم يضم معه ما علم اشتراطه من صيد او ذبح او نحوهما وبالجملة يكون ذلك اصلا مع بعض الامور المتيقن انضمامه معه ويعمل في البواقي بمقتضى اصالة عدم مدخليته في التذكية وعدم جعل الشارع اياه من المؤثرات في التذكية

تقريره بالمعنى الثاني

واما الاصل بالمعنى الثاني اي اصالة عدم وقوع التذكية التي ثبت كونها تذكية على المورد وهذا هو المعنى المشهور من اصالة عدم التذكية فالدليل عليه ظاهر فانها موقوفة على امور وجودية حادثة بعد عدمها والاصل عدم تحقق كل منها وبه يعلم الحرمة والنجاسة فلا يجري في المورد عمومات الحلية والطهارة ولا يبقى تعارض ذلك مع اصالة الحلية والطهارة الذي هو منشاء توهم جماعة وعدم تمسكهم باصالة عدم التذكية لان الاصل الاول وهو عدم التذكية الثابتة بالاصل والاستصحاب الذي هو مستند شرعي مزيل لاستصحاب الحلية والطهارة و

اصالة بقائهما ولا عكس فان الحلب مثلا غير مزيل للاعدام الثابتة لكل فعل من افعال التذكية كما لم يخف مما ذكرناه
في بيان حال تعارض الاستصحابين وبيان ان الاستصحاب المزيل وغير المزيل في ذلك الكتاب وغيره ويدل على ذلك الاصل
ايضا الاخبار المعتبرة المستفيضة بل المتواترة معنى كصحيحة سليمان بن خالد عن الرمية يجدها صاحبها اياكلها قال
ان كان يعلم ان رميته هي التي قتلته فليأكل من ذلك ان كان قد سمى وموثقة سماعة وفيها ان علم انه اصابه وان سهمه
هو الذي قتله فليأكل منه والا فلا يأكل منه وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن قوم ارسلوا كلابهم الى
انه لا يأكل منه لانك لا تدري اخذه معلم ام لا وفي صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع في صيد وجد
فيه سهم وهو ميت لا يدري من قتله قال لا تطعمه وفي رواية زرارة عن ابي عبد الله ع قال اذا رميت فوجدته وليس به اثر
غير السهم وترى انه لم يقتله غير سهمك فكل الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة ويدل عليه الاخبار الناهية عن
اكل صيد وقع في الماء او من الجبل فمات ولا ينافي ذلك الاصل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل
عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها
ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرم له الثمن قيل يا امير المؤمنين ع لا يدري سفرة مسلم او سفرة مجوسي
فقال هم في سعة حتى يعلموا لان السفرة المذكورة في حكم اليد ويد المسلم او يد مجهول الحال في ارض المسلمين او ارض
غالب اهلها المسلمون كشاهدة التذكية كما ثبت في موضعه واما الاصل بالمعنى الثالث اي ان الاصل في كل حيوان
عدم قبوله التذكية وعدم تاثير التذكية فيه الا ما علم تاثيرها فيه وقبوله لها ولتحقيق الحال فيه نقول ان الحيوان اما
على قسمين ماكول اللحم وغيره وغير ماكول اللحم على قسمين نجس العين وغيره وغير نجس العين على قسمين ادمي وغيره وغير
الادمي على قسمين ما لا نفس سائلة له وما له نفس الاخر باعتبار الخلاف في قبول التذكية وعدمه على اربعة اقسام
السباع والمسوخات والحشرات وغيرها ثم المراد بالتذكية في ماكول اللحم الذي لا نفس له ما يصير به جائز الاكل بعد
عدم جوازه وفي الماكول الذي له نفس ما يصير به جائز الاكل ويبقى على طهارته الحاصلة له في الحيوة وفي غير
الماكول الذي له نفس ما يبقى معه على طهارته وفيما لا نفس له منه لا يعقل لها اثر فيه لانه طاهر ذكي ام لم يذك ثم
الاصل في القسم الاول وهو ماكول اللحم وان كان ابتداء العدم لحرمة اكل اجزاءه حيا فيستصحب ولنا باني من توقف
قبول التذكية على اعتبار الشارع وملاحظته الا ان الاصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه لانه مقتضى كونه
ماكول اللحم وللاجماع ولقوله سبحانه الا ما ذكيتم وقوله وكلوا مما ذكر اسم الله عليه ولاطلاقات الاخبار الواردة
في الصيود والذبائح وهي غير محصورة جدا والقسم الاول من القسم الثاني وهو نجس العين لا يقبل الذكوة اجماعا فهو الاصل
فيه اولا وثانيا ويدل عليه مع الاصل الاولي الاجماع واستصحاب النجاسة وكذا القسم الاول من القسم الثالث اي
الادمي فان عدم وقوع التذكية عليه اجماعي بل ضروري واما القسم الاول من الرابع وهو ما لا نفس له من غير الماكول
فقد عرفت انه لا معنى ولا اثر للتذكية فيه فيبقى الكلام في الاربعة الاخيرة من جهة الاصل فنقول قد يترائى في بادي النظر
ان الاصل في الجميع قبول التذكية اذ عرفت ان التذكية انما هي ما يبقى معه الطهارة ومقتضى الاصل والاستصحاب كونها

الى الانتفاء علم فيه ارتفاعها وليس هو الا ما لم يقع عليه التذكية اي الصيد او الذبح مع شرائطهما المقررة فكل حيوان
لم يذكر صيدا او ذبحا كذلك يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهرا فيكون مذكى وهو المراد بقبول التذكية والحاصل
انا لا نقول ان الطهارة هنا امر حصوله يتوقف على تذكية جعلية من الشارع بل نقول ان الطهارة الحاصلة امر محكوم
ببقائها الا اذا علم المزيل ولم يعلم الا مع الموت حتف انفه او الموت بدون الصيد او الذبح المقرونين بادابهما وشروطهما
المعهودة ومع احد الامرين لا يعلم ارتفاع الطهارة فيحكم ببقائها من غير حاجة الى جعل من الشارع وتاثير من ذلك
الجعل والحاصل انه مع تلك الافعال المقطوع حصولها البرء لا دليل على ارتفاع الطهارة ولكن الانصاف انه لا يخ
عن جدل واعتساف لان الظاهر انه انعقد الاجماع القطعي على ان التذكية المبقية للطهارة المانعة عن حصول النجاسة الحتمية
للمذكى عن مصداق المبتة هي التي اعتبرها الشارع ورتب عليها تلك الاثار وان لها اثارا ومنعها موقوف على اعتبار الشارع
اياها اثارا او اجزاء وشرائط وموردا ومحلا خصوصا او عموما او اطلاقا وما لم يتحقق فيه اعتباره وملاحظته وجوده كعدمه
ومع عدمه يكون المورد ميتة ومعها يكون نجسا ويظهر من ذلك ان الاصل بذلك المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية
الا بدليل شرعي عام او خاص كما في ماكول اللحم والسباع **فائدة** قد ذكر صاحب كتاب بحار الانوار قدس الله نفسه رموزا
للكتب والاصول التي نقل منها الاحاديث وكثيرا ما يحتاج ناقل الحديث الى معرفتها وقد ذكرها هو نفسه في بعض مجلداته
فنقلنا ما هنا لتسهيل تناول الرموز هكذا كا للكافي يب للتهذيب صا للاستبصار يه لمن لا يحضره الفقيه ن لعيون
اخبار الرضا ع لعلل الشرائع لك لاكمال الدين يد لتوحيد الصدوق ل للخصال لي لامالي الصدوق ثو لثواب الاعمال
مع لمعاني الاخبار ... عد لعقائد الصدوق ... لاربعين ... ما لامالي الشيخ غط للغيبة
الشيخ الطوسي مصبا للمصباحين شا للارشاد ... جا لمجالس المفيد ختص لكتاب الاختصاص ... ن لكامل الزيارة ... سن للمحاسن
فر لتفسير فرات بن ابراهيم شي لتفسير العياشي م لتفسير الامام ضه لروضة الواعظين عم لاعلام الورى مكا لمكارم الاخلاق
ج للاحتجاج قب لمناقب ابن شهر اشوب كشف لكشف الغمة ... العقول ... ص لكفاية النصوص ... الخاطر
نهج لنهج البلاغة ... الائمة ... الفضائح ... لقصص الانبياء ... الشهاب طا لامان الاخطار
شف لكشف اليقين ... الطرائف ... الدروع الواقية ... لفتح الابواب نجم لكتاب النجوم جم لجمال الاسبوع قل لاقبال الاعمال
تم لفلاح السائل ... من مهمات المصباح مهج لمهج الدعوات ... المصباح الزاير ... لفرحة الغري كنز لكنز جامع الفوائد
وتاويل الايات الظاهرة غو لغوالي اللئالي جع لجامع الاخبار ... لغيبة النعماني ضه لكتاب الروضة ... في الفضائل ...
لمصباح الشريعة ... المصباح ... للصراط المستقيم ... لمنتخب البصائر ... السرائر ... للكتاب العتيق الغروي كش لرجال
الكشي جش لفهرست النجاشي ... بشارة المصطفى ... لكتاب حسين بن سعيد او لكتابه والنوادر ... العيون والمحاسن ...
الغرر والدرر ... لمصباح الكفعمي لد للبلد الامين ... الفضائل ... الحقوق ... للتمحيص عدة للعدة ... منها للمنهاج
د للعدد ... للفضائل ... لتفسير فرات بن ابراهيم ... **فائدة** قد تكرر ذكر الامر في الكتاب العزيز والاخبار
وكلمات العلماء الاخيار حاكين بحرمته وكونه من الامور المحرمة ولم اعثر في كلماتهم على من بين مواده تفصيلا بحيث

بمنازل مواقعه كلية عن غيره وذكره مجملا مع ان بيانه من الامور المهمة اللازمة وعدم بيانه في تلك الرسالة فالكلام فيه اما في حرمته او في حقيقته ومعناه فههنا بحثان البحث الاول في تحريمه وهو مما لا كلام فيه ويدل عليه الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية والآيات المتكثرة والاخبار المتعددة قال الله سبحانه عز جاره في سورة الاعراف كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وقال في سورة الانعام وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين وقال في سورة النساء ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وقال في سورة الفرقان والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال في سورة بني اسرائيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال في سورة الشعراء ولا تطيعوا امر المسرفين وفي سورة يونس في وصف فرعون وانه لمن المسرفين وفيها ايضا وكذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون وقال الله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال عز شانه ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال الله سبحانه في سورة المؤمن وان المسرفين هم اصحاب النار واما الاخبار فمنها رواية داود الرقي عن ابي عبد الله ع قال ان القصد امر يحبه الله وان السرف امر يبغضه الله حتى طرحك النواة فانها تصلح للشيء وحتى صبك فضل شرابك ومرفوعة علي بن محمد قال قال امير المؤمنين ع القصد مثراة والسرف متواة والمثراة بكسر الميم اسم الآلة من الثروة والتوى بالمثناة الفوقانية بمعنى الهلاك او التلف ورواية مسعدة بن صدقة المتضمنة لدخول الصوفية على ابي عبد الله ع وهي طويلة جدا ياتي شطر منها في بحث بيان الاسراف وفيها وفي غير آية من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقتير الى ان قال في حق رجل رزقه الله عز وجل مالا كثيرا فانفقه ثم يدعو فيقول الله عز وجل الم ارزقك رزقا واسعا فهلا اقتصدت فيه كما امرتك ولم تسرف وقد نهيتك عن الاسراف ورواية عامر بن جذاعة عن ابي عبد الله ع انه قال لرجل اتق الله ولا تسرف ولا تقتر ولكن بين ذلك قواما ان التبذير من الاسراف قال الله تعالى ولا تبذر تبذيرا وفي رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص قال ما من نفقة احب الى الله عز وجل من نفقة قصد ويبغض الاسراف الا في الحج والعمرة وفي رسالة مولانا الرضا ع الى المأمون المروية في عيون اخبار الرضا في بيان الكبائر هي قتل النفس التي حرم الله تعالى والزنا والسرقة الى ان قال والاسراف والتبذير وروي في تفسير الصافي انه ع دعي برطب فقيل بعضهم يرمي بالنوى فقال ع لا تفعل ان هذا من التبذير وان الله لا يحب الفساد وفي رواية عبيدة قال قال ابو عبد الله ع ان السرف يورث الفقر وان القصد يورث الغنى وفي رواية عبد الله بن سنان قال سألت ابا الحسن الاول ع عن النفقة على العيال فقال ما بين المكروهين الاسراف والتقتير وفي رواية الثمالي عن علي بن الحسين ع قال قال رسول الله ص ثلث منجيات فذكر الثالثة القصد في الغناء والفقر وفي رواية ابن ابي يعفور ويوسف بن عمارة قال قال ابو عبد الله ع ان مع الاسراف قلة البركة وفي رواية عمار ابي عاصم قال قال ابو عبد الله ع اربعة لا يستجاب لهم احدهم من كان له مال فافسده فيقول يا رب ارزقني فيقول الله عز وجل الم آمرك بالاقتصاد وفي اخبار العامة عن عبد الله بن عمر ان رسول الله ص مر بسعد وهو يتوضأ فقال لا تسرف ما هذا السرف يا سعد قال أفي الوضوء سرف قال نعم وان كنت على نهر جار ومثله مروي عن امير المؤمنين ع ايضا وفي رواية حريز المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه الى غير ذلك من الاخبار وبعض هذه الاخبار وان لم يفد الا زيد من المذمة او المرجوحية وحسن تركه الا ان النهي الصريح الوارد في الآيات العديدة

وفي بعض الاخبار والتصريح ببغضه سبحانه له في بعض آخر وبكونه من المهلكات في ثالث وعده من الكبائر في رابع كما عن بعض علمائنا ايضا قال ابن خاتون العاملي في شرحه الفارسي على اربعين شيخنا البهائي بعد عد الكبائر التي ترجمته وزاد بعضهم اربعة عشر ذنبا وعدها من الكبائر الى ان قال العاشر الاسراف في مال نفسه اي صرفه زائدا على القدر الذي ينبغي انتهى والظاهر ان الاجماع على حرمته بعد الآيات المذكورة كفانا مؤنة الاشتغال ببيانه في ذلك البحث الثاني في بيان ما هو اسراف وتعيين موارده ومصاديقه قال الجوهري في الصحاح السرف ضد القصد والسرف الاغفال والخطأ وقد سرفت الشيء بالكسر اذا اغفلته وجهلته الى ان قال والاسراف في النفقة التبذير وقال الفيروزابادي في القاموس السرف محركة ضد القصد والاغفال والخطاء الى ان قال والاسراف التبذير وما انفق في غير طاعة وقال ابن اثير في نهايته وفي حديث عائشة ان للحم سرفا كسرف الخمر اي ضراوة كضراوتها وشدة كشدتها لان من اعتاده ضري باكله فاسرف فيه فعل مدمن الخمر في ضراوته بها وقلة صبره عنها وقيل اراد بالسرف الغفلة يقال رجل سرف الفؤاد اي غافل وسرف العقل اي قليله وهو من الاسراف والتبذير في النفقة لغير حاجة او في غير طاعة الله شبهت ما يخرج في الاكثار من اللحم بما يخرج في الخمر وقد تكرر ذكر الاسراف في الحديث والغالب على ذكره الاكثار من الذنوب والخطايا واحتقاب الاوزار والآثام وقال الطريحي في مجمع البحرين قوله تعالى ولا تسرفوا الاسراف اكل ما لا يحل وقيل مجاوزة القصد في الاكل مما احل الله وقيل ما انفق في غير طاعة الله تعالى وفي حديث الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين ع للمسرف ثلاث علامات يأكل ما ليس له ويشتري ما ليس له ويلبس ما ليس له كان المعنى يأكل ما لا يليق بحاله اكله ويشتري ما لا يليق بحاله شراؤه ويلبس ما لا يليق بحاله لبسه وقال ابن مسكويه في كتاب ادب الدنيا والدين السرف هو الجهل بمقادير الحقوق والتبذير هو الجهل بمواقع الحقوق واما المفسرون فقال الشيخ الجليل علي بن ابراهيم القمي في تفسير قوله سبحانه والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الى آخرها والاسراف الانفاق في المعصية من غير حق ولم يقتروا لم يبخلوا عن حق الله والقوام العدل والانفاق في ما امر الله وقال الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه كلوا واشربوا ولا تسرفوا اي لا تجاوزوا الحلال الى الحرام قال مجاهد لو انفقت مثل احد في طاعة الله لم تكن مسرفا ولو انفقت درهما او مدا في معصية الله لكان اسرافا وقيل معناه لا تخرجوا عن حد الاستواء في زيادة المقدار الى ان قال وقيل معناه لا تأكلوا محرما ولا باطلا على وجه لا يحل واكل الحرام وان قل اسراف ومجاوزة للحد وما استقبحه العقلاء وعاد بالضرر عليكم فهو ايضا اسراف لا يحل كمن يطبخ القدر بماء الورد ويطرح فيه المسك وكمن لا يملك الا دينارا فاشترى به طيبا فتطيب به وترك عياله محتاجين انه لا يحب المسرفين اي يبغضهم لانه سبحانه قد ذمهم به ولو كان بمعنى لا يحبهم ولا يبغضهم لم يكن ذما لهم ولا مدحا وقال في جوامع الجامع في تفسير قوله تعالى انكم لتأتون الرجال الى قوله بل انتم قوم مسرفون متجاوزون الحد في الفساد حتى تجاوزتم المعتاد الى غير المعتاد وقال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله عز شانه اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا الآية القتر والاقتار والتقتير التضييق الذي هو نقيض الاسراف والاسراف مجاوزة الحد في النفقة ووصفهم بالقصد الذي هو بين الغلو والتقصير وبمثله امر رسول الله ص ولا تجعل يدك الآية وقيل الاسراف انما هو الانفاق في

المأمور واما العرف فلا اسراف وسمع رجلا يقول لا خير في الاسراف فقال لا اسراف في الخير الى ان قال عن عمر انه قال كفى سرفا ان لا يشتهي رجل شيئا الا اشتراه فاكله وقال المقدس الاردبيلي في آيات الاحكام في تفسير قوله تعالى ولا تبذر تبذيرا التبذير تفريق المال فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف وكانت الجاهلية تنحر الابل وتتياسر عليها وتبذر اموالها في الفخر والسمعة و بذكر ذلك في اشعارها فامر الله بالنفقة في وجوهها مما يقرب منه ويزلف وعن عبد الله هو انفاق المال في غير حقه وعن مجاهد لو انفق مدا في باطل كان تبذيرا وقال ايضا في قوله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا قيل الاسراف هو النفقة في المعاصي والاقتار الامساك عن حق الله عن ابن عباس وقتادة وقيل السرف مجاوزة الحد في النفقة والاقتار التقصير عما لا بد منه عن ابراهيم النخعي و قال ايضا بعد تفسير النفقة وذكر الاختلاف في معناه فلو صرف ماله فيما لا ينبغي عقلا او شرعا وان كان له فيه فائدة دنيوية او دينية فانه مضيع لذلك المال شرعا ومبذر وسفيه الى غير ذلك والمستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين والمفسرين ان الاسراف يستعمل في معان كثيرة كالاغفال والجهل والخطاء والخطل والتبذير وضد القصد ومجاوزة الحد او عن حد الاستواء والانفاق لغير حاجة وفي غير حقه وفي غير طاعة الله وفي المعصية والاكثار من الذنوب وما استقبحه العقلاء والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق وهذه خمسة عشر معنى والظاهر اتحاد الاغفال والجهل وكون الجهل بمقادير الحقوق ايضا فردا من مطلق الجهل لا معنى برأسه واتحاد الخطاء والخطل فيعود الى اثني عشر وكذا الظاهر ان ضد القصد هو مجاوزة الحد والمراد بالحد ايضا هو حد الاستواء وان الانفاق في غير الحاجة هو الانفاق في غير حقه والانفاق لغير الحاجة ايضا فرد من مجاوزة الحد فاذا كان في المال يعنى الانفاق بغير حاجة واذا كان في الافعال يعنى التجاوز عن الحد وان الاكثار من الذنوب ايضا فرد من هذا التجاوز لا معنى آخر وان التبذير الذي هو تفريق المال فيما لا ينبغي ايضا فرد من الانفاق في غير حاجة وان المراد من في غير طاعة الله هو في المعصية لان الانفاق بالمباح ليس اسرافا فيعود مجموع المعاني الى خمسة الجهل وان شئت فقل الاغفال والخطاء ومجاوزة الحد وان شئت فقل ضد القصد والانفاق في معصية الله وما استقبحه العقلاء ولما لم يمكن ارادة المعنيين الاولين اي الجهل والخطاء من الاسراف في المال الذي كلامنا فيه وغرضنا بيانه الا بنوع ارجاع الى احد الثلثة الاخيرة فالمعنى الذي يمكن ارادته من الاسراف في المال هو احد هذه الثلثة بل مآلها واحد اذ كل مجاوزة من الحد في المال مستقبح للعقلاء وكل مستقبح فيه مجاوزة عن الحد فمجموع المعاني الممكنة ارادتها من هذه المعاني احد المعنيين الانفاق في المعصية ومجاوزة الحد وان شئت عبرت عن الاخير بالانفاق المستقبح عند العقلاء او الانفاق في غير حاجة او فيما لا ينبغي او في غير حقه او خلاف الاقتصاد فمآل الكل ومرجعه واحد فعلى هذا يكون المراد من الاسراف في المال والانفاق احد المعنيين اما الانفاق في المعصية او التجاوز من الحد في الانفاق ويمكن ان يكون المعنى الاول ايضا فردا من الثاني فان الانفاق في المعصية ايضا تجاوز عن الحد و قد ظهر من ذلك ان مقتضى كلام اللغويين والمفسرين ان الاسراف في المال والانفاق اما مجاوزة الحد مطلقا او المجاوزة الخاصة اي الانفاق في المعصية وظهر ايضا انه لا شك في كون الثاني اسرافا اما مخصوصا لخصوصيته او لكونه فردا منه وادعى العلامة في التذكرة الاجماع على كونه من الاسراف وظاهره اجماع الامة وانما الكلام في انه هل هو

مخصوص به كما يظهر من بعض العبارات المتقدمة او عام في كل انفاق تجاوز عن الحد كما يليق بالحال ويظهر من بعضهم انه مجاوزة الحد في غير وجوه الخير وهذا اعم من الاول واخص من الثاني ومنه يظهر ان الاحتمالات في معنى الاسراف ثلثة الاول صرف المال متجاوزا عن الحد مطلقا وهو ظاهر كل من يقول بوجود الاسراف في وجوه الخير ايضا منهم العلامة في التذكرة حيث صرح بكون صرف المال في وجوه الخير زائدا على اللائق بحاله اسرافا ونفى عنه البعد في الكفاية وهو الظاهر من صاحب الوافي حيث قال بعد نقل مرسلة الفقيه عن علي بن الحسين ع ان الرجل لينفق ماله في حق وانه لمسرف يعني انه يبذل في الانفاق في الحق على قدر الضرورة وكذا هو الظاهر من ابن اخيه في شرح المفاتيح حيث نفى الفرق بين الاسراف والتبذير والتبذير هو صرف المال فيما لا ينبغي ومن مؤلف كتاب نزهة القلوب حيث قال على ما حكى عنه ابن خاتون العاملي في شرحه على الاربعين ان من جملة الاسراف الاكل في كل يوم مرتين اسراف وهو قول ابرهيم النخعي والثاني انه صرف المال زائدا عن اللائق بحاله في غير وجوه الخير ذكره بعضهم ونسبه في المسالك الى المشهور وهو قول مجاهد والثالث انه صرف المال في المعاصي خاصة وهو المحكى عن ابن عباس وقتادة وهذا اخص من المعنيين الاولين والثاني من الاول لا ريب في سقوط الاخير عن درجة الاعتبار لمخالفته للعرف والكتاب والمستفيضة من الاخبار اما العرف فلان المتبادر من الاسراف فيه اعم من الصرف في المعاصي خاصة قطعا واما الكتاب فقوله سبحانه وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا وقوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا دلالة على ان التجاوز عن الحد في ايتاء الحق والانفاق في سبيل الله ايضا اسراف سيما بضميمة الاخبار الواردة في بيان الآيتين والاحتجاج بهما كما يأتي بعضها واما الاخبار ففيها الروايات المتقدمة كرواية داود الرقي بان طرح النواة اسراف ونحوها المروي عن الكشاني ورواية ابن ابي يعفور والمتقدمة تحقق الاسراف في الحج والعمرة ورواية حريز والعامري الدالة على تحقق الاسراف في الوضوء ومرسلة الفقيه المتضمنة لان في انفاق المال في الحق يكون الاسراف ومنها روايات اخر غير ما مر كرواية حماد اللحام عن ابي عبد الله ع قال لو ان رجلا انفق ما في يديه في سبيل من سبيل الله ما كان احسن ولا وفق للخير اليس يقول الله تبارك وتعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين يعني المقتصدين دل بالتعليل على ان انفاق ما في اليد في سبيل الله خلاف الاقتصاد وهو الاسراف ورواية عبد الملك بن عمرو الاحول قال تلا ابو عبد الله ع هذه الآية والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما قال فاخذ قبضة من حصى وقبضها بيده فقال هذا الاقتار الذي ذكره الله تعالى في كتابه ثم اخذ قبضة اخرى فارخى كفه كلها ثم قال هذا الاسراف ثم اخذ قبضة اخرى فارخى بعضها وامسك بعضها وقال هذا القوام فانها صريحة في ان الزيادة في اصل الانفاق اسراف وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع في قوله اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما فبسط كفه وفرق اصابعه وحناها شيئا الحديث ورواية هشام بن المثنى عن ابن ابي عمير قال سأل رجل ابا عبد الله ع عن قول الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين فقال كان فلان بن فلان الانصاري سماه وكان له حرث فكان اذا اخذ يتصدق به ويبقى هو وعياله بغير شيء فجعل الله ذلك سرفا وما رواه ثقة الاسلام في صحيحة البزنطي عن ابي الحسن ع قال كان ابي يقول من الاسراف في الحصاد والجذاذ ان يتصدق بكفيه جميعا وكان ابي اذا حضر شيئا من هذا فرأى احدا من

في بيان وجوه الاسراف وفي معنى الاسراف ثلثة

فلما انه يتصدق بكفه صاح به اعطه بيد واحد القبضة بعد القبضة الضغث بعد الضغث من السنبل والمروي في العياشي
في قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الآية قال لما سأله رجل فلم يحضره شيء فاعطاه قميصه فادبه الله على القصد اقول
هذه اشارة الى رواية بكر بن عجلان المتضمنة لذلك المضمون قال وفي رواية منها ان الله يحب ان يخلو وجبر فيقعد محسورا من
الثياب في موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها ولعله بما يجي من الزكوة على عيال الرجل يشتري بذلك ادامهم وما يصلح من طعامهم
من غير اسراف دلت على تحقق الاسراف في نفقة العيال من الوجه الحلال ايضا الى غير ذلك وسيأتي بعض ما يؤيد ما ذكرنا ايضا
ثم بما ذكرنا جميعا يظهر سقوط القول الثاني ايضا من تخصيص الاسراف بغير ما في وجوه الخير فانا ذكرنا ما هو وارد في
وجوه الخير وغاية ما يمكن ان يعارض به ذلك مدح الله سبحانه جماعة بقوله عز شانه ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم
خصاصة ورواية معاذ قال سئل رسول الله ص فقال من اعطى في غير حق فقد اسرف ومن منع من غير حق فقد اقتر فخص
الاسراف بالاعطاء في غير الحق وسبيل الخير حق ويجاب عن الاول بما اجاب به ابو عبد الله ع الصوفية كما في رواية مسعدة بن
صدقة الطويلة الواردة في ورود الصوفية عليه واحتجاجهم بالآية المذكورة على ما يدعون الناس اليه من الزهد والتقشف
وقوله ع لهم الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه الى ان قال ع فاما ما ذكرتم من اخبار الله عز وجل ايانا في كتابه عن القوم الذين اخبر
عنهم بحسن فعالهم فقد كان مباحا جائزا ولم يكونوا نهوا عنه وثوابهم منه على الله عز وجل وذلك ان الله جل وتقدس امر
بخلاف ما عملوا به فصار امره ناسخا لفعلهم وكان نهى الله تبارك وتعالى رحمة منه للمؤمنين الى ان قال ثم هذا ما نطق به الكتاب ردا
لقولكم ونهيا عنه مفروضا من الله العزيز الحكيم قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما افلا ترون
ان الله تبارك وتعالى قال غير ما اراكم تدعون الناس اليه من الاثرة على انفسهم وسمى من فعل ما تدعون الناس اليه مسرفا و
في غير آية من كتاب الله يقول انه لا يحب المسرفين فنهاهم عن الاسراف ونهاهم عن التقتير لكن امر بين امرين الحديث ويجاب عن الثاني
بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والاخبار والغير العديدة مع انه لا دلالة له على عدم تحقق الاسراف في الحق الا
بمفهوم اللقب الذي ليس بحجة اصلا بل لا يدل عليه بذلك المفهوم ايضا لعدم معلومية كون الزائد عن الحد في سبيل الله
حقا فظهر من جميع ما ذكرنا ان معنى الاسراف في صرف المال المنهي عنه هو المعنى الاول اي مجاوزة الحد وهذا ظاهر جدا بل كانه
اجماعي ايضا ولكن بقي الكلام في ذلك الحد الذي يتحقق الاسراف بالتجاوز عنه وبيان ذلك التجاوز فنقول المراد بالحد
الاستواء والوسط اي بين التقتير الذي هو التضييق وبين الاسراف وهو الذي يسمى بالقصد والاقتصاد لانه بمعنى التوسط
والاعتدال في الامور وهو الذي اشار اليه سبحانه بقوله لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما فان القوام العدل
الذي هو الوسط كما صرح به الشيخ علي بن ابرهيم كما مر في تفسيره في مرسلته قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون
قل العفو قال العفو الوسط وقال ع والذين اذا انفقوا لم يسرفوا وكان بين ذلك قواما والقوام الوسط وما يدل على ان الحد الوسط
ايضا قوله سبحانه ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فنهى عن الطرفين وبقي الوسط ويشير اليه جعل
الاسراف قسيما ومقابلا للقصد في مرفوعة علي بن محمد وله وللتقتير في رواية مسعدة وكذا في رواية عامر وجعله فيها احد
طرفي القوام الذي هو الوسط وفي رواية ابن ابي يعفور ورواية عبيد وصرح به في رواية عبد الله بن سنان المتقدمة

جميعا في صدر العائدة وكذا يدل عليه ما فسر العفو المامور بانفاقه في الوسط كمرسلة العقبة المتقدمة ومرسلة ابن ابي عمير
عن ابي عبد الله ع في قول الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو قال العفو الوسط وفي المروي في الصافي في انه سئل ع عن
هذه الآية فقال من انفق شيئا في غير طاعة الله فهو مبذر ومن انفق في سبيل الله فهو مقتصد ثم المراد بالوسط الذي يكون
التجاوز عنه اسرافا هو ما يسمى وسطا عرفا لان المرجع في معرفة حقائق اللغوية هو المصاديق العرفية فالمرجع في معرفة الوسط
هو العرف والوسط في العرف هو صرف المال في القدر المحتاج اليه او اللائق بحال الشخص فكل صرف مال وانفاق لم يكن
كذلك فهو يكون اسرافا سواء لم يكن صرفا وانفاقا بل كان تضييعا واتلافا او كان صرفا ولم يكن لائقا بحاله او كان مما لا يحتاج اليه
والى الاول اشار ع في رواية داود الرقي المتقدمة من جعل طرح النواة وصب فضل الشراب اسرافا والى الثاني اشار ع في
رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع يكون للمؤمن عشرة اقمصة قال نعم قلت عشرون قال نعم قلت ثلثون قال نعم ليس هذا
من السرف انما السرف ان تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك حيث ان هذا ليس اتلافا للمال بل هو تجاوز عن اللائق بالحال وكذا اليه
اشار امير المؤمنين ع في رواية اصبغ بن نباتة المروية في الخصال للمسرف ثلث علامات ياكل ما ليس له ويشتري ما ليس له ويلبس ما
ليس له يعني ما لا يليق بحاله كما مر بيانه عن مجمع البحرين واليهما معا اشار ع في رواية سليمان بن صالح قال قلت لابي عبد الله ع
ادنى ما يجيء من حد الاسراف قال ابتذالك ثوب صونك واهراقك فضل انائك واكلك التمر ورميك بالنواة ههنا وههنا
وبمعناها مرسلة العقبة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ورواية اخرى لاسحق والى الثالث اشار ع في الاخبار المتقدمة
الناهية عن انفاق ما في اليد في سبيل الله والجاعلة لارخاء القبضة والتصدق بالكف اسرافا لان فيه تجاوزا عن القدر
المحتاج اليه في عدم رد السائل وامتثال امر الاتيان بالحق يوم الحصاد واشار اليه ايضا في قبل مرسلة اسحق بن عبد العزيز
عن ابي عبد الله ع قلت له الاسراف فقال اكل الخبز والملح وانت تقدر على غيره قلت فما القصد قال الخبز واللحم واللبن والسمن
مرة هذا ومرة هذا فانه قيد بالمرة والمرة ليخرج عن الزائد عن القدر المحتاج اليه في الادام الموجب للدخول في الاسراف
وظهر مما ذكرنا ان الاسراف هو تضييع المال وصرفه فيما لا يليق بحاله او فيما لا يحتاج اليه لكن التضييع قصدا لانه واضح
وهو اتلافه كاهراق الماء او طرح النواة واهراق اللبن والدبس ونحو ذلك مما لا يعد خرجا وصرفا للمال ايضا بل يقال انه
جعله بلا مصرف او صرفه على وجه لا يترتب عليه فائدة اصلا لا دينية ولا دنيوية والمراد بالفائدة ما يكون مقصودا
للعقلاء ويعده العقلاء والذين بناؤهم على تحكيم العقل فائدة لا ما يكون فائدة عند سفهاء اهل الدنيا والمنهمكين في الملاعب
والملاهي كما حكي ان بعض المسرفين كان يضيف الناس ويامر غلمانه بكسر الاواني الصينية المملوة من الاطعمة والاشربة عند اتيان
الطعام وصب ما فيها في الظرف حتى يصفه الاضياف بسعة الصدر وكثرة المال وكما ان بعضهم يصبغون الاثواب النفيسة والامتعة
الغالية في المشاعل ليكون ضوءها ذا الوان ومن ذلك ما يفعلونه في هذه الازمنة من اللعب بالنار ويقال له بالفارسية آتشبازي
ومنه اضاءة السراج في النهار ونحو ذلك واما التصرف فيما لا يليق بحاله فهو ان يصرفه فيما لا يترتب عليه فائدة دينية او دنيوية
ولو مجرد الزينة التي اباحها الله تعالى لعباده ويعدها العقلاء فائدة ولكنها كانت غير لائقة بحاله عند اهل العرف متجاوزة عن
حده وشانه كصرف السوقي الذي ليس له كل يوم درهمان مالا في تزيين بيته بالذهب واللاجورد وكاشتراء من لا يحتاج في

ولا يستغني عن الركوب وليس له ضياع ولا عقار ولا مداخل غيرها يجوز بيعها له فرسا بمائة دينار وربطه وصرف المال في
نفقته ونحو ذلك ومنه ما ذكره الإمام عليه السلام من جعل ثوب الصون ثوب الابتذال وإلى هذا أشار الإمام أبو عبد الله عليه السلام في
موثقة سماعة بقوله فإنه ربّ فقير أسرف من غني فقلت كيف يكون الفقير أسرف من الغني فقال إن الغني ينفق مما أوتي والفقير ينفق
من غير ما أوتي وأما الصرف في غير حاجة فهو أن يصرفه فيما له فائدة لائقة بحاله ولكن لا يكون محتاجا إلى تلك الفائدة كأن يبني
من له عيال أربعة الآن ويكفيه بيتان أو ثلاثة أو بعضه عشرة بيوت أو عشرين بيتا ويمكن إدخال ذلك في الثاني أيضا ويجمع الثلثة
ما تقدم في كلام صاحب المجمع والأردبيلي من صرف المال فيما يستقبحه العقلاء أو فيما لا ينبغي وظهر مما ذكر أن شرط صدق الإسراف في
الأول أي صرف المال وإتلافه وخرجه فلو لم يكن شيء منها لا يكون إسرافا كجمع ما لا حاجة له إليه وحبسه أو ما لا يليق بحاله
أو يتبدل بعض المال ببعض آخر كأن يجمع ذهبا كثيرا ولا يصرفه في مصرف أو يبدله بأقمشة وأمتعة كثيرة ولهذا ورد في أخبار
كثيرة أنه ليس من الإسراف أن يكون لأحد عشرة أقمصة أو عشرون أو ثلاثون مع أن في تعدد الثياب فائدة أخرى هي صون بعضها
ببعض وظهر أيضا مما ذكر أن الاقتصاد وصرف المال فيما يحتاج إليه أو فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء
ويليق بحاله ومن الفوائد المقصودة التجمّل أو الزينة المندوب إليهما شرعا بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق ومنها
استيفاء اللذات المحبوبة أو المتنافس فيها مما يعده العقلاء لذة ويطلبها العقلاء لا مثل كسر الأواني للالتذاذ
بصوت الكسر ومن الفوائد اللذات الحاصلة للأغنياء ولشيء إذا كان مما يعده العقلاء لذة ومنها إصلاح البدن كما
ورد في مرسلة إسحاق بن عبد العزيز عن أبي عبد الله عليه السلام قال إنا نكون في طريق مكة فنريد الإحرام فنطلي ولا يكون معنا نخالة نتدلك
بها من النورة فندلك بالدقيق وقد دخلني من ذلك ما الله أعلم به فقال عليه السلام أمخافة الإسراف قلت نعم قال ليس فيما أصلح البدن
إسراف إني ربما أمرت بالنقي فيلت بالزيت فأتدلك به إنما الإسراف فيما أفسد المال وأضر بالبدن ومن ذلك الحديث يعلم
اعتناء الأوائل في امتثال الأحكام واجتناب المحرمات بخلاف أهل هذه الأزمنة ثم اعلم أن حرمة الإسراف عامة في جميع
المصارف وأما ما ورد في بعض الأخبار من أنه لا إسراف في الطيب أو الضوء أو في الحج والعمرة أو في المأكول والمشروب
فليس المراد نفي حرمة الإسراف فيها حتى أنه لو رشّ أحد فضاء بيته وسطوحه وأبواب داره بماء الورد أو طلى أبواب بيته
وجدرانه بالمسك والعنبر ولو كان نقيرا جاز ذلك ولم يكن مسرفا وكذا إذا أسرج المشاعل في النهار ونحوه وكذا في البواقي
بل المراد أن الإكثار في هذه الأمور ومعظم التجاوز عن الحد في الجملة فيها ممنوع مع أنه ورد أن عدم الإسراف في المأكل إلا أنها
لا يضيع بل يأكله الآكلون ولو سلم فإنما يكون من باب الاستثناء والله سبحانه أعلم بحقائق أحكامه عائدة من القواعد
المقررة المعمول عليها عند أصحابنا القرعة ورجوعهم إليها في كثير من الأبواب واتكالهم عليها كثيرا في تمييز المخطئ والصواب
ولكن نرى كثيرا منهم لم يجعلوا فيها ضابطا ولم يبينوا فيها مسلكا منضبطا فيرجعون إليها في أمور ويتشبثون بها ولا يتعرضون لها في أمور أخر
أولى بها مما رجعوا إليها وبيان حالها ومقامها وكيفيتها وما يتعلق بها من الأمور المهمة فلا بد من التعرض لشرح أصل
فيها ليكون مرجعا لما يتكلم فيها إما في مشروعيتها أو توقيفيتها أو فيمن يشرع له القرعة ومن ينعقد قرعته أو في موردها
ومحل إجرائها أو في كيفيتها أو في كونها عزيمة أو رخصة أو في لزوم العمل بمقتضاها أو جوازه فههنا ستة أبحاث

البحث الأول في مشروعيتها وتوقيفيتها من الشارع وبيانها إنما يكون بذكر الأدلة الدالة عليها والأخبار الواردة فيها أما
الأول فنقول قد ثبت مشروعيتها بالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فقال الله سبحانه في بيان أحوال يونس النبي على نبينا
وعليه السلام فساهم فكان من المدحضين أي فقارع فكان من المغلوبين بالقرعة وأصل الدحض الزلق روي أن يونس لما وعد قومه بالعذاب
خرج من بينهم قبل أن يأمره الله تعالى فركب في السفينة فوقفت السفينة فقالوا هاهنا عبد أبق من مولاه فقرعوا فخرجت القرعة على
يونس فرموه وهو يسبح في الماء فالتقمه الحوت وقد ورد احتجاج الإمام بهذه الآية على شرعية القرعة كما يأتي وقال سبحانه وما
كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وأما السنة فكثيرة جدا مذكورة في أبواب متفرقة بل بلغت حد التواتر معنى منها ما رواه
الصدوق في الفقيه والشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن شيء فقال كل مجهول ففيه القرعة قلت له
إن القرعة تخطئ وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ أقول هذا الحديث يحتمل معنيين أحدهما أن حكم الله لا يخطئ في القرعة أبدا
والثاني أن ما خرج بالقرعة فهو حكم الله وإن أخطأ القرعة فإن الحكم ليس مخطئا ومنها مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام قال ما تنازع
قوم ففوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم المحق وقال أي قضية أعدل من القرعة إذا فوض الأمر إلى الله أليس الله تعالى يقول فساهم
فكان من المدحضين ومنها ما رواه في التهذيب صحيحا عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة أليس حقا فقال
زرارة بلى هي حق فقال الطيار أليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق قال بلى قال فتعال حتى أدعي أنا وأنت شيئا ثم نساهم عليه
وننظر هكذا هو فقال زرارة إنما جاء الحديث بأنه ليس من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلا خرج سهم المحق فأما على
التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار أرأيت إن كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من أين يخرج سهم أحدهما
فقال زرارة إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح فإن كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح ومنها مرسلة داود بن أبي
يزيد العطار المروية في الكافي والتهذيب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود فشهدوا أن هذه
المرأة امرأة فلان وجاء آخرون فشهدوا أنها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يقرع بين الشهود فمن خرج
سهمه فهو المحق وهو أولى بها ومنها رواية زرارة المروية فيهما أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل شهد له رجلان
بأن له عند رجل خمسين درهما وجاء آخران فشهدا بأن له عنده مائة درهم كلهم شهدوا في موقف قال أقرع بينهم
ثم استحلف الذين أصابهم القرع بالله أنهم يشهدون بالحق أقول لعل المراد بقوله عند رجل أنه كان يدعيه عنده
وكان الشهود جميعا حضورا عند الإيداع وهذا معنى قوله كلهم شهدوا في موقف والمراد بالموقف المكان الخاص
والزمان الخاص والسبب الخاص حتى يتناقض الشهادتان ومنها موثقة سماعة المروية في الفقيه والتهذيب و
الاستبصار عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن رجلين اختصما إلى علي عليه السلام في دابة فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوده وأقام
كل واحد منهما بينة سواء في العدد فأقرع بينهما سهمين فعلم السهمين كل واحد منهما بعلامة ثم قال اللهم رب السماوات
السبع ورب الأرضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم أيهما كان صاحب الدابة وهو
أولى بها فأسألك أن تخرج سهمه فخرج سهم أحدهما فقضى له بها ومنها رواية عبد الله بن سنان المروية في التهذيب
والاستبصار وهي أيضا كسابقتها إلا أنه قال في آخرها فأسألك أن تقرع وتخرج اسمه فخرج اسم أحدهما فقضى له بها

او كل المذود كثير يعلف الدابة ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي عبد الله ع في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء و منها صحيحة داود بن سرحان المروية في الكتب الاربعة عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها الا ان في آخرها قال اولى بالحق وفي نسخ اولى بالقضاء ومنها صحيحة البصري المروية في الكتب الاربعة ايضا عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين اذا حلف ومنها رواية ابي بصير المروية في الكافي والتهذيب ورواها في الفقيه مرسلا عن ابي جعفر ع والحديث طويل جدا اورد فيه قصة الشاب الذي خرج ابوه مع جماعة ثم جاؤا وشهدوا بموته في حكم امير المؤمنين ع وفيه قصة داود النبي ع وفي آخره ثم ان الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان فاخذ امير المؤمنين ع خاتمه وجميع خواتيم من عنده ثم قال اجيلوا هذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها رواية اصبغ بن نباتة المروية في الكافي وهي ايضا طويلة واورد فيه قصة الشاب وفي آخرها ان ادعى الغلام ان اباه خلف مائة الف او اقل او اكثر وقال القوم لا بل عشرة الاف او اقل او اكثر فلهؤلاء قول ولهذا قول قال فاخذ خاتمه وخواتيمهم قال القيها في مكان واحد ثم قال اجيلوا هذه السهام فايكم خرج سهمه فهو الصادق في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية في التهذيب والفقيه عن ابي جعفر ع في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم قال كان علي ع يسهم بينهم اقول قوله يسهم اي يقرع ومنها رواية ابي حمزة الثمالي قال ان رجلا حضرته الوفاة فاوصى الى ولده غلامي يسار هو ابني فورثوه مثل ميراث احدكم وغلامي يسار فاعتقوه فهو حر فذهبوا يسألون ايهما يعتقون وايهما يورثون قال فسئلوا الناس فلم يكن عند احد جواب حتى اتوا ابا عبد الله ع فعرضوا المسألة عليه الى ان قال فمن ثم ردوا الحكم امر الصغير قال فجعل عشرة اسهم للولد وعشرة اسهم للعبد قال ثم اسهم عشر مرات قال فوقعت على الصغير سهام الولد قال فقال اعتقوا هذا وورثوا هذا ومنها موثقة الحسين بن المختار المروية في الكافي والفقيه والتهذيب قال ابو عبد الله ع لابي حنيفة يا ابا حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا ويعتق نصف هذا ويقسم المال بينهما فقال ابو عبد الله ع ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق هذا فيجعل مولى له ومنها صحيحة حريز المروية في التهذيب عن احدهما ع قال قضى امير المؤمنين ع باليمن في قوم انهدمت عليهم دارهم فبقي منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها صحيحة حماد بن عيسى المروية في الكافي عن احدهما ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها مرسلة حريز المروية في التهذيب عن ابي جعفر ع وهي ايضا مثل السابقتين ومنها رواية موثقة محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما ع قال قلت له امة وحرة سقط عليهما البيت وقد ولدتا فمات الامان وبقي الابنان كيف يورثان قال فقال يسهم عليهما ثلاث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية محمد بن مسلم المروية في التهذيب عن احدهما ع قال قلت امة وحرة وقع عليهما بيت وقد ولدتا فماتتا كيف يورثان قال يسهم عليهما ثلث مرات فلايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية العباس بن هلال المروية في التهذيب عن ابي الحسن الرضا ع قال ذكر ان ابن

ابي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام فاتيا محمد بن علي ع فقال لهما بما تقضيان فقالا بكتاب الله والسنة فقال فما لم تجداه في الكتاب والسنة قال نجتهد رأينا قال رأيكما انتما فما تقولان في امرأة وجارية كانتا ترضعان صبيين في بيت فسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان فقالا القافة قال القافة يلحقهما بهما قالا فاخبرنا قال لا قال ابن داود مولى له جعلت فداك بلغني ان امير المؤمنين ع قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت اقول القافة جمع القائف وهو الذي يحكم بالنسب في القيافة والشبه ويلحق بذلك ومنها صحيحة الفضيل بن يسار المروية في الكافي والتهذيب قال سئلت ابا عبد الله ع عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء قال يقرع الامام او المقرع يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم تجال السهام على ما خرج ورث عليه ومنها صحيحة اخرى له المروية في التهذيب والفقيه عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها مرسلة ثعلبة المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعو الله وتجال السهام عليه على اي ميراث يورثه امير الذكر او ميراث الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل من قضية تجال عليها السهام يقول الله فساهم فكان من المدحضين قال وما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال ومنها موثقة ابن مسكان المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي مثل سابقتها الى قوله من المدحضين ومنها رواية اسحق الفزاري المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها رواية السكوني المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع وهي ايضا مثل سابقتها ومنها صحيحة الحلبي المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا وقع العبد والحر والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد للذي يخرج سهمه ومنها صحيحة محمد بن مسلم والحلبي المروية في الكافي عن ابي عبد الله ع وهي ايضا كسابقتها ومنها صحيحة ابي بصير المروية في الكتب الاربعة عن ابي جعفر ع قال بعث رسول الله ص عليا ع الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطأها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما فاحتجوا فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال النبي ص ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل الا خرج سهم المحق ومنها مرسلة عاصم بن حميد المروية في التهذيب والاستبصار عن ابي جعفر ع وهي مثل سابقتها ومنها صحيحة معاوية بن عمار المروية في الفقيه والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال اذا وطئ رجلان او ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده الحديث ومنها صحيحة سليمان بن خالد المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع قال قضى علي ع في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم وجعل الولد للذي قرع وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين فضحك رسول الله ص حتى بدت نواجذه قال وما اعلم فيها شيئا الا ما قضى علي ع ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد اقرع بينهم وكان الولد للذي يصيبه القرعة ومنها رواية سيابة وابراهيم بن عمر المروية في التهذيب عن ابي عبد الله ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثة قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة ومنها

صحيحة الحلبي عن الصادق ع في رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه ومنها رواية محمد بن مروان المروية في الكافي والتهذيب عن ابي عبد الله ع قال ان ابا جعفر ع مات وترك ستين غلاما واعتق ثلثهم فاقرعت بينهم و اخرجت عشرين فاعتقتهم ومنها رواية ابي حمزة ع قال ان ابي ترك ستين مملوكا فاقرعت بينهم فاخرجت عشرين فاعتقتهم ومنها رواية اخرى مروية في التهذيب عنه ع وهي ايضا قريبة من سابقتها ومنها صحيحة محمد بن عيسى المروية في التهذيب عن الرجل ع عن رجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها ومنها مرسلة حماد المروية في التهذيب عن احدهما ع قال القرعة لا تكون الا للامام ومنها رواية يونس المروية في الكافي قال في رجل كان له عدة من مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره ومنها ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد في مرض موته ولا مال له غيرهم فلما رفعت القضية الى رسول الله ص قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة ومنها ما روي ايضا ان النبي ص اقرع بالكتابة على الرقاع ومنها ما روي ايضا انه ص اقرع في بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع مرة اخرى بالنوى ومنها المروي في الفقه الرضوي في باب الشهادات وكل ما لا يتهيأ فيه الاشهاد عليه فان الحق فيه ان يستعمل فيه القرعة وقد روي عن ابي عبد الله ع انه قال فاي قضية اعدل من القرعة الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع في الابواب المتفرقة من كتب الاخبار واما الاجماع فثبوته في مشروعية القرعة وكونها مرجعا للتميز والمعرفة في الجملة مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه كما يظهر لكل من تتبع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من ابواب الفقه فانه يراهم مجتمعين على العمل بها وبناء الامر عليها طرا وان اختلفوا في بعض الموارد وثبوت العلم بالاجماع من تتبع فتاوى الخم في الموارد المختلفة كثبوت العلم بما تواتر معنى فان كل فرد فرد من الاخبار وان لم يفد العلم الا ان المتحصل من اجتماعها العلم القطعي فان اكثر موارد القرعة التي ذكروها وان وقع فيه الخلاف الا انه يتحصل من اجتماعها العلم بانعقاد الاجماع على مشروعيتها بل من الموارد ايضا ما اتفقوا فيه على الاقراع وان كان ما اختلفوا فيه ايضا كثيرا فلاحظ باب قسمة الاعيان المشتركة وباب قسمة الليالي للزوجات وذكر الشهيد في قواعده اقراع النبي ص بين ازواجه وباب تزاحم المدعين عند القاضي وباب تداعي الرجلين او اكثر ولدا وباب تعارض البينات وباب توريث الخنثى المشكل وباب توريث المشتبهين تقدم موت احدهما وباب الوصايا المتعددة المشكوك تقدم ما تقدم منها اذا لم يف الثلث بالجميع وباب ما اذا اوصى بعتق عبيده ولم يف الثلث بالجميع وباب اشتباه الشاة الموطوءة وذكرها بعضهم في شبهة المحصورة ايضا وغير ذلك من ابواب الفقه ومسائله وجعل الشيخ ابي جعفر الطوسي قدس سره القرعة في تداعي الرجلين في ولد القرعة من مختصات مذهبنا وادعى في الخلاف الاجماع ظاهرا على ان القرعة في كل امر مجهول قال في مسئلة تقديم الاسبق ورودا من المدعين ان القرعة مذهبنا في كل امر مجهول وقال شيخنا الشهيد الاول قدس سره في قواعده ثبت عندنا قولهم ع كل امر مجهول فيه القرعة وهو ايضا ظاهر في دعوى الاجماع قال وذلك لان فيها عند تساوي الحقوق والمصالح ووقوع التنازع دفعا للضغائن والاحقاد والرضا بما جرت به الاقدار وقضاء الملك الجبار انتهى ونقل فيها ايضا اجماع التابعين على القرعة في تعيين ثلث العبيد الموصى بعتقهم بالقرعة ونسبه الى الامام زين العابدين ع وعمر بن عبد العزيز وخارجة بن زيد وابان بن عثمان

وابن سيرين وغيرهم قال ولم ينقل في عصرهم خلاف فيه الا للشافعي وقال محمد بن ادريس الحلي في السرائر في باب سماع البينات واجماعهم على ان كل امر مشكل فيه القرعة وقال ايضا في ذلك الباب وكل امر مشكل يشتبه الحكم فيه فينبغي ان يستعمل فيه القرعة لما روي عن الائمة عليهم السلام وتواترت به الآثار واجمعت عليه الشيعة الامامية البحث الثاني في بيان ان القرعة هل يجوز لكل احد او هو وظيفة شخص خاص اعلم ان مقتضى الرواية الاربعين والرواية الاحدى والاربعين وهما مرسلة حماد ورواية يونس اختصاص جواز القرعة بالامام وكونها من وظيفته وعدم جوازها لغيره الا ان مقتضى الروايات الثانية والثالثة و الحادية والعشرين والمتضمنة لقوله ع ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله وليس قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا وما من قوم فوضوا امرهم الى الله عز وجل والقوا سهامهم العموم لكل قوم ويعضده اطلاق قوله ع يجال عليه السهام في الروايات الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين والسادسة والعشرين والسابعة والعشرين والقول بان مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الاخيرة بالاوليين فيختص بامام الاصل مردود بانه يوجب خروج الاكثر واي اكثر ومثل ذلك لا يصح عند الاكثر وعلى الاظهر هذا مع ان اختصاص الامام بامام الاصل في ذلك المقام غير معلوم ولو سلم فهو خلاف اجماع اصحابنا كما يظهر من تتبع فتاويهم في الابواب المذكورة وغيرها ولا اقل للشهرة العظيمة الجديدة والقديمة ومثل ذلك الخبر خارج عن حيز الحجية مع ان رواية يونس ليست مسندة الى امام بل الظاهر انه من قول يونس ومع ذلك معارضات باخبار اخر دالة على الامام ايضا كالثانية و الثلاثين المتضمنة للفظ الوالي او من نصبه في غير الامام ومصرحة كالروايتين الثامنة والعشرين والثالثة والعشرين المتضمنتين لقوله ع المقرع عطفا على الامام وكون اوليهما صحيحة بنفسها وعمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا الثانية صحيحة عمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكلتاهما مسندتان الى الامام وكالروايتين الحادية عشر والثانية عشر المتضمنة لقوله اجيلوا هذه السهام حيث امر الامام ع القوم باجالة السهام والاخراج ويؤيده قول الطيار في الرواية الثالثة ثم نسأل عليه وجواب زرارة فيما اجاب وانه لم يقل المساهمة وظيفة الامام وكذا يؤيده قوله في الرواية الخامسة اقرع بينهم ثم استحلف حيث امر السائل بالاقراع وانما جعلناها مؤيدة لاحتمال ان يكون اقرع واستحلف بصيغة التكلم او الماضي المجهول وعلى هذا فلو سلمت الروايتان من المعار هذه يتعارضان نوعا تعارض وتبقى العمومات والاطلاقات بلا معارض مع انهما غير صالحتين للمعارضة كما عرفت هذا اذا حملنا الروايتين على انه لا يجوز مباشرة القرعة الا للامام بنفسه واما اذا حملناهما على انه ليس اختيار القرعة الا للامام وان للقرعة نوع اختصاص كاختصاص منصب القضاء كما ورد في روايات القضاء جلست مجلسا لا يجلسه الا نبي او وصي نبي واتقوا الحكومة فانما هي للامام العادل بين المسلمين لنبي او وصي نبي والمراد اختصاص اختياره به ولذا يجوز للنواب العام ارتكابه باذنهم واذن المعصوم في قوله جعلته حاكما او قاضيا او نحو ذلك فيخرج الروايتان عن حيز الشذوذ فان جماعة من فقهائنا او اكثرهم يقولون باختصاص القرعة بالامام او نائبه الخاص او العام ولا يعارضهما غير العمومات او المطلقات المذكورة او لا لظهور اختصاص الوالي والمقرع بمن جعله الامام لتولية الامر او نصبه للقرعة وكذا ما امر فيه الامام بالقرعة واجالة السهام ولو قطع النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على ارادة مباشرة امام الاصل بنفسه فيكونان اعم مما ذكر مطلقا لان مقتضاهما عدم كون القرعة وعدم جوازها لاحد الا الامام ومقتضى ما ذكر جوازها للمقرع والوالي او على القرعة او اذن له بخصوصه ايضا فيجب تخصيصهما بذلك ولا ينافيه قوله في رواية يونس ان له كلاما ودعاء لا يعلمه غيره ولا يقتدر

واسند بعض متأخري المتأخرين ان القرعة في كل امر مجهول الى رواية اصحابنا وهو ظاهر في اتفاقهم على روايته وبالجملة انعقاد الاجماع على مشروعية القرعة اظهر ظاهر للفقيه بل يمكن ادعاء الضرورة المذهبية فيه ايضا منه

عليه غيره لان المراد انه لا يمكن كل دعاء وكلام بدعاء خاص لا يعلمه ولا يقدر على اداء ما غيره فيخصه به او يعلمه ولذا ذكر الدعاء
المفرج ايضا في رواية وذكر الدعاء في روايات أُخر ايضا فتقبل هذا التمام ثم لو حمل المفرج على من نُصب للقرعة واما لو اريد منه مطلق
من يفرج فلا يتم ذلك قلنا المراد بالمفرج لا يمكن ان يكون من باشر القرعة حتى يكون موافقا للمعنى اللغوي اذ لم يباشرها بعد بل يحتمل القرعة
فالمراد منه اما المنصوب للقرعة أي المجعول له والاول ينبغي الدخول فلا يخصص العام الا بالمتيقن ثم بعد تخصيص الروايتين بالامام او
المأذون منه وخروجهما عن حيز الشذوذ من لزوم تخصيص لا يجوز لعدم خلوّ قوم فالباعث نصب في الصدر الاول بل كان على الامام
نصب الوالي على كل قوم بعيب تخصيص العمومات او المطلقات بذلك ايضا مع ان اكثر العمومات او جميعها وارده في مورد التنازع
الذي ليس الامر شأن النائب الخاص او العام فلا يكون المفرج فيه الا هو وظهر من ذلك ان القرعة انما هي وظيفة الامام او
نائبه الخاص او العام بمعنى انه لا يترتب اثر على اقراع غيره ويكون كحلفه وحكمه وهل يحتاج الى الاذن في الاقراع بخصوصها
او يكفي النيابة العامة الظاهر كفاية العامة وعدم الاحتياج الى الاذن الخاص لان القرعة ايضا كسماع البينة والاحلاف
واحضار الخصم والشهود ونحوها من لوازم القضاء والحكم فالاذن في القضاء يستلزم الاذن فيها كالاذن في امثال المتاع
انه له او اقرع الوالي اذن تمام للولاية في الاقراع بل يحصل الاذن من التوقيع الرفيع المتضمن لقوله ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة احاديثنا ايضا لان ما فيه القرعة ايضا من الحوادث الواقعة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول انه قد تحقق في العائدة
المتكفلة لبيان ما للنائب العام الولاية ان ما عليه ثبوت ولاية واختياره في جميع ما كان للامام ومنه الاقراع فيكون نائباً له و
لو لم يكن مختص للروايتين وكان الامام الاصل مخصوصين ولا يخفى ان ما ذكرنا من اختصاص الاقراع بالنواب العام في زمان
غيبة الامام انما هو من باب الاصل ولو لم يخرج عنه بدليل دال على الاذن لغيره ايضا من اجماع او غيره كما في قرعة القسم للمنكوحة
او اقراع المدرس لتقديم بعض المتعلمين او الزوج للزوجات وبالجملة الاصل الاختصاص بالنائب العام الا فيما ثبت جواز
اقراع الغير ايضا هذا ثم ان صاحب الوافي من متأخري المتأخرين جمع بين ما دل على اختصاص القرعة بالامام وبين ما يدل على
العموم بحمل الاول على ما اذا كان الامر فيما يقرع عليه متعينا في الواقع كما في قضية تعليم الاية فان المعلم كان متعينا في الواقع
والثاني على ما اذا لم يكن متعينا واريد التعيين بالقرعة ومنشأ هذا التفصيل تحصيل التوافق بين الاخبار ولا يخفى ما فيه لانه
جمع بلا شاهد وكون الواقعة في رواية يونس من القسم الاول لا يفيد الاختصاص مع ان الواقع في كثير من العمومات بل مما
صرح فيه بمباشرة غير الامام ايضا من ذلك القسم البحث الثالث في بيان مورد القرعة ومحلها اعلم ان كلية موارد القرعة
على قسمين احدهما ما كان الحق متعينا في الواقع واشتبه علينا ظاهرا كالغنم الموطوءة وثانيهما ما كان مردداً بين شيئين او اكثر ولم يكن
متعينا في الواقع ايضا ويطلب فيه التعيين ومن هذا القسم ما كان من الامور المشتركة بين ذوي حقوق ولم يتراضوا بينهم حتى يقسم
بينهم من غير تعيين والقسم الاول هو الذي يدل عليه قوله سبحانه فساهم فكان من المدحضين والثاني ما يدل عليه قوله
تعالى اذ يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ولا شك في شرعية القسمين في الجملة بدليل الاجماع والكتاب والسنة واما التفصيل
فبيانه ان مقتضى الرواية الاولى الحكم بالاجماع على ثبوتها وعلى رواياتها ثبوت القرعة وشرعيتها في كل امر مجهول ومشتبه
بل وكذا مقتضى كثير من العمومات المذكورة الا انه قال الشيخ الحر رحمه الله في الفصول المهمة بعد نقل هذه الرواية وبعض

من العمومات المتقدمة ومعلوم ان هذا العموم له مخصصات كثيرة انتهى وقيل بعد نقل ذلك منه ولو لم يكن كذلك لجاز لنا ترجيح الحكم
في المسائل الشرعية بالقرعة ولكنه مما اخرجه الاجماع لانه مما لم يقل به احد وقال الشهيد في قواعده ولا قرعة في الامامة الكبرى
لانها عندنا بالنص ونقل فيه ايضا قولا ولعله من بعض العامة ان مورد القرعة ما يجوز التراضي عليه واما ما لا يجوز ذلك فلا قرعة
فيه وقد يقال ان المراد مما يجوز التراضي عليه المواد المالية اقول لا شك في انتفاء شرعية القرعة في كثير من المواد كالاحكام الشرعية
والوضعية وكثير من موضوعاتها او متعلقاتها ولكنها على قسمين احدهما ما ثبت حكم له بخصوصه بدليل مقبول تام من غير ان يدخل تحت
عنوان الجهل ويجعل من افراد المجهول والحاصل ان لا يكون موضوعه المجهول مطلقا او مجهول خاص نحو قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا
يؤكل لحمه او قولهم الماء القليل ينجس بالملاقاة او قولهم الكر ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار او قتل الخطاء ديته على العاقلة
ونحو ذلك فان موضوع الحكم فيها بول ما لا يؤكل والماء القليل والكر وقتل الخطاء ونحوها وثانيهما ما كان موضوع الحكم فيه عنوان
الجهل والمجهولية والمشكوكية والاشتباه ويكون من افراد المجهول من حيث هو مجهول فما كان من الاول فانتفاء القرعة فيه ليس
من باب التخصيص بل هو من باب خروج الموضوع عن تحت القرعة وهو المجهول لان بيان حكمه يخرج عن كونه مجهولا اذ من البديهيات ان
معنى قولهم كل مجهول ففيه القرعة ان كل مجهول بعد الفحص لا يعلم عنه وعن حكمه وما كان من القسم الثاني فانتفاء القرعة فيه من باب
التخصيص وذلك نحو قولهم لا ينقض اليقين بالشك اي كل مشكوك فيه يستصحب فيه وقولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي اي كل مجهول
الاطلاق او تعلق نهي به فهو مطلق وقولهم لا اعادة للمشتبهات يجب الاجتناب عنهما وقولهم كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه وقولهم لا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك لان الموضوعات فيها من افراد المجهول الذي هو موضوع القرعة وانما خصصت
دليل القرعة لكونها اعم مطلقا من جميع ما ذكره فان موضوع الاول كل مشكوك في زوال الحالة السابقة المعلومة وموضوع الثاني كل مجهول
تعلق النهي به وعدمه وهكذا فموضوع الاخير لا تكليف فيما جهل التكليف فيه وعدمه الا بعد البيان نعم لو كان هناك حديث هكذا
كل مجهول فانت فيه على التخيير فيكون متعارضا مع دليل القرعة بالتساوي ولكن ليس مثل ذلك موجودا الا ان يقال انه قد مر ان معنى كل مجهول
ففيه القرعة ان كل مجهول بعد الفحص التام وليس شيء مما ذكر في القسم الثاني كذلك لان احكامها معلومة بعد الفحص مجهولة حتى تكون معنى المجهول بعد الفحص
من باب التخصيص كما نقول ان هذا القيد بعينه معتبر في تلك الموضوعات ايضا فمعنى قوله كل مشكوك في زوال الحالة السابقة اي كل
ما كان كذلك بعد الفحص وقد تحصل مما ذكر ان كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعي او وضعي او عرفي او عقلي او لغوي فيما يكون للشرع
او العقل او اللغة فيه حجة فهو ليس من مورد القرعة وكذا كل مجهول او مشكوك او مشتبه له نوع خصوصية بالنسبة الى مطلق
المجهول الذي هو موضوع حكم القرعة وثبت له حكم خاص فهو ايضا ليس من موردها وكل مجهول لم يكن كذلك فهو مورد القرعة البتة و
ظهر من ذلك ايضا انه ليس من باب الاصل بل كل مجهول كان كذلك ففيه القرعة البتة نعم لو قلنا ان في كل مجهول هو القرعة يكون ذلك
من باب الاصل فيخرج منه المجهول الذي ثبت له حكم خاص وظهر مما ذكر ايضا انتفاء القرعة في تمييز الاحكام الشرعية و
الوضعية لموضوعاتها مطلقا لانها بكليتها اما له حكم مخصوص فيتبع او لا فيرجع فيه الى الاصل او الحالة السابقة او التخيير
للادلة الدالة عليها الخاصة بالنسبة الى دليل القرعة كما اشير اليه ولذا لم يقل احد فيها بالقرعة كما مر وكذا في ادلة الاحكام
المتعارضة وانما القرعة تكون في موضوعات الاحكام الشرعية او الوضعية او متعلقات احدهما اذا دخل فيه الجهل او الشك

ولم يبين له حكم مخصوص ولم يثبت الترجيح فيه هذا ثم ان ما ذكرنا انما هو فيما اذا كان من القسم الاول واما ما كان من الثاني فلا
يصدق عليه المجهول اذ لا مجهول فيه اصلا لا عرفا ولا شرعا وكذا لا حق فيه لا مخفي فهو خارج عن اكثر تلك الاخبار نعم يدل
عليه الآية الثانية واخبار عتق ثلث العبيد بالقرعة عند اول المماليك والاخبار الاخيرة الواردة في قسمة الغنايم الا
انه لا عموم في تلك الاخبار بالنسبة الى جميع موارد ذلك القسم ولكن الظاهر عدم قول بالفصل ويمكن اثبات العموم فيه بقوله
ع في الرواية الحادية والعشرين ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم الاصوب وقوله في الرواية
الرابعة والعشرين والثالثة المتعقبة لها او تضيف عدل من فتيته يجال عليه السهام ومنه يظهر ان الاصل ايضا شرعية
القرعة في ذلك القسم بمعنى جواز القرعة فيه اذا كان المورد مما يجب او يجوز فيه اتيان احد الشيئين البحث الرابع قد ظهر في البحث
الثالث شرعية القرعة في موردين احدهما في كل امر معين في الواقع مجهول عندنا ولم يبين حكمه بدليل آخر وثانيهما في كل امر
مردد بين شيئين او شخصين او اكثر غير معين في الواقع يطلب فيه التعيين وقد ثبت جواز القرعة شرعا في كل من القسمين و
شرعيته بقي الكلام في انها هل هي عزيمة حتى يتعين بناء الامر عليها او رخصة حتى يجوز العدول عنها الى غيرها وتحقيق المقام
ان في كل مورد من القسمين ثبت امر من الشارع فيه بخصوصه بالقرعة فلا كلام في كونها عزيمة فيه كمسألة الشاة الموطوءة
وما لا امر فيه بخصوصه فان كان من القسم الاول فيجب ان ينظر فيه فان وجب تعيين المعين في الواقع في الظاهر ايضا وتحتم العمل
بواحد معين بدليل يوجب لذلك ولو كان رفع التنازع الواجب او دفع الضرر وكان او دفع كسر قلب محترم او غير ذلك ولم يكن
طريق آخر الى التعيين سوى القرعة يجب فيه القرعة لتوقف الواجب عليه فان قيل يمكن التعيين في مثل ذلك بالتخيير لحكم
العقل بان كلما يجب العمل فيه بمعين ولا معين له يتخير فيه فيتعين بالاختيار وحكم العقل به اذا لم يكن هناك طريق الى التعيين
وبعد ثبوت شرعية القرعة فيه لا يصدق سد طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخيير نعم لو دل دليل شرعي من نص او
اجماع او اطلاق على التخيير لا يجب القرعة فان قيل يمكن التعيين بالاصل قلنا ليس كل مورد مما يجري فيه الاصل كمسألة الخنثى
وايضا قد يتعارض فيه الاصلان فلا يمكن العمل بشيء منهما وان لم يكن دليل على وجوب التعيين فلا يجب القرعة بل يجوز كما يجوز
ترك التعيين وابقائه على ابهامه او اختيار واحد واحدا او وان كان من القسم الثاني فان وجب فيه التعيين ولم يكن مناص
منه كان يوصي احد بعتق اربع رقبة من عشرين عبيده فانه لا يمكن عتق الاربع المبهمة ولا عتق الكل اشاعة لعدم صدق الرقبة
على الجزء بل يجب عتق المعين فان دل دليل شرعي على التخيير احد طرفي التعيين كان يعين الوصي على التخيير فيتخير هو بين تعيينه بالاختيار
وبالقرعة وان لم يدل دليل على كونه مختارا في التعيين يتعين القرعة ولا يكفي في اثبات تخييره وجوب التعيين وانسداد الطرق
كما مر فان قيل الاصل عدم وجوب تعيين هذه الاربع وهذه الاربع الى آخر الرقاب واذا لم يتعين يكون مخيرا قلنا لا نسلم انه اذا
لم يتعين ثبت التخيير وانما يثبت تخييره من جهة انتفاء التكليف بما لا يطاق وهذا انما يكون لو لا طريق شرعي الى التعيين الحاصل
ان ثبوت ذلك الاختيار انما يكون بالكلية وهي هنا مفقودة وبعبارة اخرى التعيين اما بالاختيار او بالقرعة وثبوت كل
منهما خلاف الاصل يحتاج الى دليل وهو في القرعة موجود دون الاختيار نعم لو لم يثبت القرعة يثبت الاختيار بالانحصار
فان قيل الاصل جواز اختياره كل من اراد وعدم المنع فيه قلنا لا نسلم ذلك بل الاصل عدم جواز التصرف في مال الغير الا

بالعقد الثابت او لم يثبت شرعية ذلك التصرف له نعم يصح ذلك فيما لم يكن جعله مخالفا للاصل كما في تعيين المقدم من المتداعيين ومن
الزوجات ومن الطلبة الواجب تعليمهم ونحو ذلك لان الحكم في الاول والقسمة في الثاني والتعليم في الثالث واجب وهو على
تقديم واحد معين متوقف وما يتوقف عليه الواجب واجب فتعيين المقدم واجب ويمكن التعيين بالاختيار والقرعة والاختيار هنا
موافق للاصل لان الاصل عدم كونه ممنوعا من سماع دعوى ذلك المعين اولا وعدم كونه ممنوعا عن مضاجعة تلك الزوجة اولا وهكذا
الا اذا كان سببا لمحرم ككسر قلب ونحوه فيكون مخيرا بين التخيير والقرعة لو لم يكن دليل على نفي احدهما في مورد فيكون القرعة واجبا
مخيرا ولا يتوهم جريان مثل ذلك في القسم الاول ايضا لان المطلوب عنه امر معين في الواقع وتعيينه بالاختيار مخالف للاصل
ثم هذا كله اذا وجب التعيين شرعا واذا لم يجب التعيين كتقديم احد المتعلمين في العلم الغير الواجب وتقديم احدى المتمتعين في
الليلة فلا يجب القرعة ايضا لا معينا ولا مخيرا بل يجوز له الامران كما يجوز له تركهما ثم ان كلما ذكرنا من وجوب القرعة معينا او مخيرا بينها
وبين الاختيار او جوازهما انما هو اذا اوجب العمل بالمعين او جاز واما اذا لم يجز اما لدليل على عدم جواز العمل او لعدم دليل على الجواز
مع كون العمل مخالفا للاصل فلا يجوز العمل ولا القرعة ولا الاختيار وذلك كما اذا احكم حاكمان متساويان في آن واحد متقارنين
للمتداعيين بحكمين مختلفين كل للواحد مع غيبوبة الآخر على القول بجواز الحكم على الغائب وكون كل منهما مدعيا ومدعى عليه من جهتين
كادعاء الولد الاكبر شيئا من باب الحبوة والاصغر حصته منه من باب الارث وكان ثبوت الحبوة في ذلك الشيء مختلفا فيه فلا يمكن
التعيين بالاختيار وهو ظاهر ولا بالقرعة اذ لم يثبت من ادلة نفوذ حكم الحاكم ووجوب امضائه واتباعه نفوذ ما تعارض فيه الحكمان
المختلفان المتقارنان او نفوذ الحكمين معا محال ونفوذ احدهما لكونه مخالفا للاصل يحتاج الى الدليل وادلة نفوذ حكم الحاكم غير جارية في
كل منهما لوجود المعارض له وعدم ظهور ادلته في مثله بخلاف ما اذا كان احدهما متقدما فان حكم المؤخر باطل واذا اشتبه المتقدم
والمتأخر يرجع الى القرعة لانها لكل امر مجهول لا يقال الاصل عدم نفوذ مثل ذلك الحكم ايضا اي ما اشتبه فيه المتقدم قلنا
نعم اذا كان مشتبها بعد الفحص عنه والرجوع الى ادلة تعيينه ومن ادلته القرعة لانها لكل امر مجهول وهو ايضا كل امر مجهول فيتعين
بالقرعة فلا اشتباه هنا بل هو في حكم المعلوم تعيينه لا يقال نفوذ حكم المتقدم بالقرعة موقوف على جواز القرعة فيه شرعا وهو
ايضا فرع نفوذ حكم المتقدم بالقرعة اذ لو لم ينفذ حكمه يكون العمل حراما لانا نقول الموقوف الاخير هو جواز القرعة فرع شمول دليل
القرعة لهذا المورد ايضا وهو متحقق ودليلها الشامل لصدق المجهول عليه وظهر من ذلك ان هذا الذي ذكرناه اخيرا من اختصاص
العمل بالقرعة وجوبا او جوازا بما اذا لم يكن العمل مخالفا للاصل مختص بالقسم الثاني دون الاول لصدق المجهول الذي هو موضوع
القرعة فيه مطلقا فتأمل جدا ولا بد للفقيه في هذه المواد من المهارة التامة والنظر الدقيق والله سبحانه ولي التوفيق البحث الخامس
في بيان ان القرعة بعد وقوعها وتحققها في مواردها الواجبة والجائزة هل هي لازمة لا يجوز التخلف عن مقتضاها والعدول
عنه بعد وقوعها اما مطلقا او الا برضا المتقارعين او جائزة اعلم ان ما كان من القسم الاول فلا ينبغي الريب في كونها لازمة لا يجوز
التخلف عن مقتضاها بعد وقوعها للدلالة الاخبار المستفيضة المتقدمة على ان ما يستخرج بالقرعة هو الحق ويخرج بها سهم
المحق وانه سهم الله وسهم الله لا يخيب وان القرعة حكم الله وحكم الله لا يخطئ وكيف يترك الحق ويترك سهم المحق وسهم الله وحكم
الله والعدول الى غيره بل انها مما لا يجوز العدول عن مقتضاها ولو تراضى المتقارعين كما اذا كانت الدعوى في الولد واما

ماكان من القسم الثاني فمقتضى الاصل فيه وان كان عدم اللزوم الا انه يمكن ان يقال ان بعد اقراع الحاكم او من يجوز قرعته وبنفوذ و
الحكم بمقتضاها فلا شك في تعلق حق المحكوم له بما حكم له بمصيره وبه خاصة له فلا يعدل عنه بمقتضى الاستصحاب الا بمجوز للعدول
ولا مجوز له والحاصل ان مقتضى الاستصحاب لزومها ايضا فيكون لازمة بل يمكن اثبات اصالة اللزوم بمقتضى الاستصحاب بعد
القرعة وقبل حكم الحاكم ايضا اذ لا شك انه يحصل من جهة الاقراع وخروج سهم لاحد المتقاسمين او لكليهما نوع خصوصية و
تعلق موجبة لوجوب حكم الحاكم او جوازه لكل نصيب وسهم بكل شريك من الشركاء اذ لولاه لم يجز للحاكم الحكم به فيجب استصحاب
تلك الخصوصية والتعلق الى ان يعلم المزيل فتدبر البحث السادس في بيان كيفية القرعة اعلم ان القرعة ماخوذة من قرعه وهذا المطلوب اى
ما نحن فيه الان غلب كل من المتقاسمين في الشدة والمقترع يخرج سهمه او من القرع بمعنى الضرب حيث انه يضرب بالعلامة على المحضة
وفي عرف المتشرعة عبارة عن العمل المعهود والظاهر كما صرح به جماعة من الفقهاء عدم انحصارها في امر مخصوص ولذا ورد
في الكتاب والسنة الاقلام كما في الاية الشريفة كانوا يلقون الاقلام بالنهر فمن علا سهمه اى ارتفع كان له الحظ وبالكتابة على السهم
كما ورد في الرواية الثانية والعشرين والرواية الثالثة والعشرين وبخواتيم الحاكم والقوم كما في الرواية الحادية عشر وبخواتيم الشركاء
كما في الثانية عشر وبالكتابة على الرقاع وبالبعرة والنوى كما في الروايات الاخيرة والمتداول بين الفقهاء الاقراع بالكتابة على الرقاع
فيأخذون الرقاع بعدد الشركاء او بعدد السهام بالطريقين المعروفين والكل جائز لصدق القرعة عرفا واصالة عدم اشتراط نوع
خاص وان كان الاولى الاقتصار على ما ورد في الروايات بل على ما تداول عند الفقهاء ويستحب الدعاء لورود الحث بمطلق الدعاء
كما في الرواية الرابعة والعشرين والافضل الدعاء بالمأثور في احدى الروايات المتقدمة وهي وان كانت واردة في مورد كان
المطلوب تمييز الحق المتعين واقعا ولكن الظاهر عدم اختصاصه به ثم تفصيل هذه المطالب يطلب في الموارد الجزئية من الكتب الفقهية
والله العالم **عائدة** اعلم ان المذكور في عبارات اصحابنا المتاخرين رضوان الله عليهم ان الاجماع المحقق المعتبر عند الفرقة الناجية الحقة
كثرهم الله تعالى يطلق على معان ثلثة الاول اتفاق جميع علماء الامة او علماء الامامية الذين منهم امام العصر اما مطلقا او في عصر على
امر وذلك هو المراد من الاجماع عند اكثر قدماء اصحابنا منهم الشيخ المفيد قال في تذكرة الاصول على ما ذكره الكراجكي في
مختصره حيث حصر اصول الاحكام في الكتاب والسنة النبوية والامامية وليس في اجماع الامة حجة من حيث كان اجماعا ولكن
من حيث كان فيها الامام المعصوم اذا ثبت انها كلها على قول فلا شبهة في ان ذلك القول هو قول المعصوم اذ لو لم يكن كذلك كان
المخبر عنها بانها مجمعة باطلا وقال في اول كتاب المقالات على ما حكي عنه اجماع الامة حجة لتضمنه قول الحجة ومنهم السيد
الاجل المرتضى قال في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والامام
لا يكون الا سيد العلماء واوحدهم فلا بد من دخوله في جملتهم ثم قال في الذريعة قولنا الاجماع اما يكون واقعا على الامة
او على المؤمنين او على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من
الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء وقال في المسائل الرسية فاذا قيل لنا فلعل الامام لانكم لا تعرفونه بعينه يخالف
علماء الامامية فيما اتفقوا عليه قلنا لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق علماء الامامية الذين هو واحد منهم على هذه
المذاهب المخصوصة وهل الامام الا احد علماء الامامية وقال في المسائل الموصليات الثانية وهنا طريق اخر يوصل

به الى العلم بالحق والصحيح في احكام الشريعة عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه وهو اجماع الفرقة المحقة اذ قول الامام وان كان
غير متميز الشخص داخل في اقوالها غير خارج عنها فاذا اجمعوا على مذهب من المذاهب علمنا انه هو الحق لوضوح والحجة القاطعة
لان قول الامام الذي هو الحجة في جملة اقوالها وكان الامام قائله وقال في جواب المسائل الحلبيات وقال في المسائل التبانيات
اذا كان الامام احد العلماء بل سيدهم فقوله في جملة اقوال العلماء فاذا علمنا في قول من الاقوال انه مذهب لكل عالم من الامامية
فلا بد من ان يكون الامام داخلا في هذه الجملة كما لا بد من ان يكون كل عالم امامي وان لم يكن اماما داخلا في الجملة ومنهم السيد
الشريف الرضي الذي هو السائل عن السيد المرتضى قال فيما سئله من السيد اذا كان طريق معظم الاحكام الشرعية اجماع
علماء الفرقة المحقة لكون الامام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء واحدا من علمائهم الى اخر ما قال ومنهم الشيخ الجليل ابو جعفر
الطوسي قال في العدة متى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول
الامام منفردا عن اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فذلك لا يكون اجماعا وقال في كتاب الغيبة فان قيل
اذا كان الاجماع عندكم انما يكون حجة لكون المعصوم فيه فمن اين تعلمون ان قوله داخل في جملة اقوال الامة وهلا جاز ان يكون قوله
منفردا عنهم فلا تثقون بالاجماع قلنا المعصوم اذا كان من جملة علماء الامة فلا بد من ان يكون قوله موجودا في جملة اقوال العلماء
الى ان قال فاذا اعتبرنا اقوال الامة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيه فان كنا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه لم نعتد بقوله لعلمنا
بانه ليس بامام وان شككنا في نسبه لم تكن المسئلة اجماعا ومنهم السيد ابن زهرة الحلبي قال في اصول الغنية فان قيل كيف يمكنكم
القطع على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه وعدم معرفته مع استتاره وغيبته قلنا اذ قد بينا ان معنى
ان امام الزمان عندنا موجود العين فيما بين ظهراني العلماء وبلغنا انا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ومعنى قولنا انه غائب انه
مجهول العين غير متميز الشخص ولا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه وانما منزلته عندنا في حال الغيبة الا منزلة
كل من لا نعرفه بعينه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين على مذهب الواحد ونقطع عليه واكثرهم لا نعرفه ولا نلقاه ولا
نشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم على مذهب بعينه وهل الامام من جملة الامامية الا بمنزلة من لا
نعرفه من جملة المسلمين ومنهم الشيخ سديد الدين محمود الحمصي قال في التعليق العراقي ان الحجة هو الاجماع المشتمل على قول
المعصوم في الجملة من غير احتياج الى العلم بتعيينه الى ان قال الاستدلال بالاجماع لا يصح الا اذا علم قطعا اجماع جميع علماء
الامامية على الحكم من غير استثناء واحد منهم الا من كان معلوم النسب فكان غير الامام فلا يضر خروجه ومنهم الشيخ محمد
ابن ادريس الحلي قال في السرائر وجه كون الاجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم عن الخطاء في الحكم بين القائلين بذلك فاذا علمنا ان اجماعا عن
قائلين يقولون ان المعصوم ليس هو في جملتهم لا نقطع على صحة قولهم الا بدليل غير قولهم واذا تعين المخالف من اصحابنا باسمه ونسبه لم يؤثر
خلافه في دلالة الاجماع الى ان قال بعد ما ذكرناه ويستدل المحصل من اصحابنا على المسئلة بالاجماع وان كان فيها خلاف من بعض
اصحابنا المعروفين بالاسامي والانساب ومنهم الشيخ ابو الصلاح الحلبي قال في الكافي اجماع العلماء من الامامية حجة لتضمنه دخول
الحجة المعصوم في جملتهم لكونه واحدا منهم دون من عداهم وقال في كتاب تقريب المعارف وليس لاحد ان يقول اسندتم الى ما لكم هذا مبني على
الاجماع وانتم لا تحتاجون حجة لا تاما بما لا تنالفه كون الاجماع حجة وانما نمنع من خالفنا من اثبات حجيته من الطرق التي ذكرهما

والخلاف في ذلك المذهب لا يقتضي انكاره فكيف يظن بنا ذلك مع العلم بثباته في كل عصر من جملة الفرق الاسلامية الى ان قال ان اعتبار
دخول المعصوم في الاجماع كاعتبارهم دخول كل عالم في كل اجماع ومنهم الشيخ قطب الدين الراوندي قال في فقه القرآن في اجماع
هذه الطائفة حجة لطفه ولانه موجب للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطاء فيه وقال في موضع آخر منه انما قلنا ان اجماعهم
حجة لان في اجماعهم قول الامام ومنهم الشهيد في الذكرى وجدوا اي الاجماع لا مع تعيين المعصوم ثم يعلم به دخوله والطريق الى
معرفة دخوله ان يعلم اطباق الامامية على مسئلة الى غيره للسان متقدمي الاصحاب ومتاخريهم من يطول المقال بذكر كلماتهم بالجملة
الاجماع عند جميع القدماء ولا يخفى ان بناء هذه الطريقة على دخول الامام الغائب في المجمعين والعلم بدخوله معهم في زمان الغيبة
بناء على ما صرح به من كونه كاحد العلماء يلقاهم ويلقونه ويختلط معهم ويفتيهم ويراهم ويرونه الا انهم لا يعرفونه بنفسه فلا فرق
بينه وبين سائر العلماء الا في ذلك فاذا امكن العلم باتفاق جميع علماء عصر غير الامام يمكن العلم باتفاق جميعهم حتى الامام ايضا لانه ايضا
كاحد منهم ويدل على انه لا مراد لهم من دخول الامام في المجمعين اشتراط وجود مجهول النسب في عدم قدح خلاف معروف النسب
وقولهم كثيرا في مقام الاستدلال بالاجماع مع وجود مخالف انه انقطع خلافه وانعقد الاجماع بعده او قبله وبعده وغير ذلك
ويدل عليه ايضا قول السيد المتقدم من المسائل الرسية لانكم لا تعرفونه بعينه وقوله في المسائل الموصلية عند فقد ظهوره والامام
وقوله وان كان غير متميز الشخص وقول الشيخ المتقدم في كتاب الغيبة وان كنا لا نعرفه ولا نعرف موالده ومنشاه او معتقد قوله لعلمنا بانه ليس
بامام وقول ابن زهرة المتقدم على ان قول الامام الغائب في جملة اقوال الامامية بل كلامه المتقدم الى آخره صريح في ذلك وكذا كلام
المحقق والعلامة وقول الحلبي المتقدم في التقريب مع العلم بثباته في كل عصر من جملة الفرق الاسلامية وقول المحقق في المعارج قال
ولنا انهما ان تفرقوا فرقتين ويعلم ان الامام ليس في احدهما ويجهل الاخرى فيتعين الحق مع المجهولة ان قيل ان علم ان لا مخالف
ثبت الاجماع قطعا وان علم المخالف فتميز باسمه ونسبه كان الحق في خلافه وان جهل نسبه قدح ذلك في الاجماع لجواز ان يكون
هو المعصوم وقول الشهيد في الذكرى والطريق الى معرفة دخوله ان يعلم اطباق الامامية على مسئلة معينة او قول جماعة فيهم من لا
يعلم نسبه بخلاف قول من يعلم نسبه فلو انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالاولى التخيير ثم اورد بانه يجوز في كل واحد من علماء الامة
المجهول النسب ان يكون هو الامام فلم خصصتم بالامامية واجاب بانه لما قام البرهان العقلي والنقلي على بطلان ما خالف اصول
الطائفة امتنع كون الامام منهم وقول صاحب المعالم الحجية في الاجماع لا يتوقف على العلم بوجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
او مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم الى ان قال لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه الى غير ذلك من كلماتهم المصرحة في ذلك
ولذا صرح بعض العلماء هذا الطريق بقولنا الطريق الاول ان يعلم قول الامام الغائب من وجه مجهول النسب في المجمعين
وقال هذا الطريق هو الطريق الذي اشتهر بين الاصحاب في كتب الاصول والفروع وعليه تعويل جماعة من محققيهم ولازمه هذا الطريق
بعض آخر بانه حجة قول معلوم لغير معلوم بحيث يعلم انحصاره في الامام الغائب متميزا او مختلطا باقوال آخر معلومة لمجهولين من الحالات
الغائبية لا سبيل لاحد اليه في مسئلة واحدة فضلا عن مسائل كثيرة وقد ذكر آخر بانه لوحظ الاجماعات المتداولة على ذلك لزم
ان يكون اقوال الامام في حال غيبته اكثر وجودا بين الناس من اكثر من هداه في حال الظهور ولزم انه لا يخرج عن الاقوال المجهولة

القائل بالشذوذ وجهالة القائل كما هو المعروف بينهم بل ينبغي اشدية الاعتناء بها بل يستلزم المصير اليها بعد ملاحظة ضعف ادلة
سائر الاقوال وعدمه ثالثها ان الامام معلوم الاسم والنسب لكنه غير معلوم الشخص والمذهب فلا معنى على هذا الوجه لاعتبار جهالة
الاسم والنسب وبان الامام اذا كان غائبا ولم يعلم مكانه هل هو في شرق او غرب بر او بحر سهل او جبل مخالط للناس او منفرد عنهم ولم
يجر العادة بذكر اقوال الذي لم يلقب على طول المدة فجعله كاحد العلماء ودعوى العلم بقوله مجازفة سدنه وصرح بما ذكرنا
الشريف الرضي بعد ما تقدم نقله في شرح العراق السيد المرتضى فقال بعد ما تقدم ووجوب هذه الغيبة توجب هذا مورد كل منهما لا
يمكن القول به اما كون غيبة الامام الغائب المرتضى معروفة بحيث خارجة من اجماع العلماء الامامية وهذا يمنع الثقة بالاجماع او
كونه غائبا داخلا فيهم فهذا يوجب بغيبته وهذا ما معناه الا انه غيبته وصرح به السيد ايضا في بعضها او اورده على نفسه حيث قال
انجوزون ان يكون في جملة الامامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل لم يبلغكم خبره لانه ما اشتهر كما اشتهر غيره
ولا له مصنفات سارت واشتهرت فاجاب بان ذلك لعل الامام هو ذلك العالم وان منعتم من كون عالم من علمائهم يخفى خبره وقوله
لهم في بعض المذاهب فقد كابرتم انتهى واعلم ان مرادنا مما ذكرنا ان مبنى هذه الطريقة على دخول الامام الغائب في جملة المجمعين
في الاجماعات المنعقدة في زمان الغيبة واما في زمان الحضور فالمراد دخول امام الزمان الحاضر في كل زمان لا ان هذا الطريق
منحصرة باجماع زمان الغيبة ودخول الامام الغائب فقط كما يظهر من بعض ولذا ترى جمعا ممن تقدم رد تلك الطريقة في زمان
الغيبة وقبلها في الحضور والثاني اجماع علماء الوقت على امر قال بعض المتاخرين من علمائنا يدل على دخول المعصوم في الاجماع من جهة
ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال القول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين
فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض به فدل الاجماع على رضائه اي ان الاجماع امر وراء رضى الامام بل هو كاشف عنه و
ان اتفاق علماء الوقت واشتهر نسبة ذلك الوجه الى الشيخ الطوسي وهي ايضا كذلك يظهر من كلامه من العدة وكتاب الغيبة
المصرح بانه يشترط في تحقق الاجماع دخول الامام في المجمعين وانه اذا كان خارجا عنهم لم يكن اجماعا وقد تقدم ايضا من كتاب الغيبة وذكر
في مواضع من العدة ايضا باشتراط الموجود مجهول النسب في عدم قدح مخالفة معلوم النسب في العلانية لا على الوجه الثاني كما لا
يخفى ثم يظهر من بعض كلماته في العدة وغيرها انه اذا لم يرجع الامام الوقت عن القول في المسئلة سواء كان اتفاقيا او خلافيا يعلم
مع الاتفاق والتخيير مع الاختلاف ولكن لا دلالة في ذلك على كونه اجماعا عنده كما بيناه للمعنى في كتاب مناهج الاحكام وفي شرحنا
على تجريد الاصول واما قول الشيخ في جملة من عبارته في العدة وغيرها انه لولا قولنا بوجوب الرد على الامام لما صح لنا الاستدلال
باجماع الفرقة اذ لا يعلم دخول قول الامام ونحوه الايدل العقل ولا لدفعه على ان مراده من الاجماع هو اجماع الوقت وان طريقته
في الاجماع غير الطريقة الاولى لانه يريد بذلك طريق معرفة الاجماع فالاجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم الامام
ولكن يقول بان معرفة دخول الامام انما هو بوجوب الردع عن الباطل عليه كما ان السيد ايضا يقول بان الاجماع هو اتفاق الكل ولكن
يثبت دخول الامام فيهم بطريق آخر بل كان السيد اولا ايضا يقول بذلك ثم رجع عنه كما يظهر من كلام الشيخ في العدة وكتاب الغيبة وغيرهما
ويظهر ايضا هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسية بل كان هذه طريقة جمع من المشايخ المتقدمين على السيد كما صرح
به الشريف المرتضى فيما سئل عن السيد حيث قال بعد ما نقلنا عنه آخر قوله وجوه العلم بدخول الامام في المجمعين او يقال ان

انتهى دل قوله فدل الاجماع على رضائه

فامساكه عن النكير ولا لرضى وشاء بالقبائح فهذه طريقة المتقدمين من شيوخنا وقد ضعفناها ونبهنا على ضعفها لان فيها الاعتراف
بان الامساك يدل على الرضا مع احتمال التقية من الخوف المعلوم حصوله للغائب انتهى وبالجملة فمراد الشيخ من الاجماع هو بعينه مراد
السيد الا انه يخالفه في طريق ادخال الامام في المجمعين لا ان يكون يريد بالاجماع اجماع علماء الرعية وجعله حجة من جهة رضاء الامام
وان كان اتفاق علماء الرعية ايضا حجة عنده من جهة علم الرضا الثالث اجماع العلماء كلا او بعضا بحيث ينكشف لهم او يعلم منه دخول
المعصوم فيهم وكونه من جملتهم سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء او جميع علماء الرعية او بعضهم وسواء كانوا جميعا معروفي النسب
او لا وهذا المعنى هو الذي ذكره اكثر المتأخرين من اصحابنا واختاره المحققون من مشايخنا ونسبه بعض مشايخنا المحققين الى معظم المحققين
بل يظهر من بعضهم ان هذه الطريقة هي الطريقة المتداولة بين القدماء وان لم يصرحوا بها ولاجلها طرحوا الاخبار الكثيرة الصحيحة المخالفة
لما وصل اليهم بل لا بد من تأدي الاصحاب لا احتياج هذه الطريقة الى اثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان ولا استكشاف رأي الامام
في غيبته ولا الى تقييد حد الاجماع بقولنا في عصر اذ قد يكون القيد مخلا بل لا يحتاج هذه الطريقة الى اثبات دخول المعصوم في المجمعين
بل يكفي موافقة قوله لاقوالهم وان لم يدخل شخصه فيهم الا كان في عصرهم ويكفي في انعقاد الاجماع في زمان الغيبة موافقته لقول احد
الائمة الماضين ثم ان احد هذه المعاني الثلاثة هي المراد من الاجماع المعروف بين اصحابنا وقد ذكرناها بتحقيقها وتفصيلها وبيان
محتملها وسقيمها وامكان ثبوته وعدمه وسائر ما يتعلق بها في كتبنا الاصولية وليس مقصودنا هنا التعرض لامثال ذلك ولما كان قد يذكر
لبيان معرفة الاجماع وطرق كشف الاتفاق عن قول الامام ولمرادهم من الاجماع وجوه اخر متجاوزة عن الخمسة عشر وقد ذكرناها هنا و
بيان نسبتها مع هذه المعاني الثلاثة وكونها من طرق الاجماع عندهم ام لا وكونها من الاجماع ام لا من غير تعرض غالبا الى تزييفها او تصحيحها
فنقول انه قد يذكر في مقام تعداد وجوه الاجماع وطرق الكشف عن قول الحجة المستند الى اتفاق الاصحاب وجوه الاول اجماع جميع العلماء
الذين منهم المعصوم في كل عصر بحيث يعلم قول المعصوم في جملة اقوال الغير المعروفين منهم في زمان الغيبة ويكون الطريق الى معرفة قوله هو
الطريق الى معرفة اقوال سائر العلماء من التتبع المقتضي للعلم الاجمالي باتفاق الجميع من جهة الادلة ونحوها او قياس الغائب على الحاضر
والمجهول على المعلوم او التظافر والتسامع الوارد من كل جانب في عدم الاختصاص ببعض دون بعض او عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق
الكل او من جملة من هذه الوجوه او من جميعها وينسب هذا الوجه الى السيد المرتضى وجمع اخر ويجري في ذلك الطريق والطريقان الاتيان
بعده بطريق دخول مجهول النسب الثاني اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قوله وجوب ردعه
عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف كما يستكشف قول الامام من اتفاق من عداه من العلماء على حكم وعدم ردعه لهم عنه
نظرا الى قاعدة وجوب اللطف وينسب هذه الطريقة الى الشيخ حيث استدل في جملة من كلماته على حجية ما اجمعوا عليه
ودخول الامام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف وقد تبعه على ذلك جمع اخر من القدماء وقواه جملة من مشايخنا المعاصرين
الثالث اجماع جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب ردعه اياهم عن الاتفاق
على الباطل بالادلة السمعية من الروايات المتقدم اليها الاشارة وقد ينسب ذلك ايضا الى الشيخ وجماعة الرابع اجماع
جميع العلماء ايضا على النحو المذكور الا انه يكون الطريق الى معرفة قول الامام وجوب ردعه عن الباطل بقاعدة التقرير وسيأتي
زيادة بيان لها وهذه الطريقة يحتملها كلام ابي الصلاح الحلبي وظاهر الشريف المرتضى كما تقدم نسبتها الى مشايخنا المتقدمين

ويشترط في جميع هذه الوجوه الاربعة وجود مجهول النسب في المجمعين ولا يضر مخالفة معلوم النسب الشاذ ويكون معنى الاجماع
اتفاق جميع العلماء الذين منهم الامام المعصوم ويكون دلالة الاجماع على دخول المعصوم بالدلالة التضمنية ويكون حجية الاجماع
من جهة بعض اجزائه الخامس اجماع جميع علماء الرعية فلا يكون الامام من اجزاء الاجماع ويراد من لفظ الاجماع اتفاق علماء الرعية وانما
يكون الاجماع حجة لكشفه عن رضى المعصوم لوجوب ردعهم عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف وينسب هذه الطريقة الى الشيخ
ايضا وليس في كلامه ما يدل على كون ذلك اجماعا او ان جعله حجة بل الظاهر من كلماته ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون الامام
من اجزائهم ولا يشترط على ذلك الطريق والطريقين المتعقبين له وجود مجهول النسب في المجمعين ويكون دلالة الاجماع على قول الامام دلالة
التزامية ويكون حجية الاجماع من جهة لازمه ويكون معنى الاجماع اتفاق علماء الرعية خاصة السادس اجماع جميع علماء الرعية
على النحو المذكور الا انه يكون الدليل على رضى المعصوم بما اجمعوا عليه الادلة السمعية من الروايات الكثيرة كما مرت اليه الاشارة و
هذه الطريقة مما ادعاها بعض علمائنا المتأخرين كما مر السابع اجماع جميع علماء الرعية الا انه يكون الدليل على رضاء المعصوم
بما اجمعوا عليه تقرير المعصوم اي يستكشف رأي الامام على هذه الطريقة من جهة دلالة التقرير الناشئ عن الامساك عن النكير على امضاء
المجمعين فان تقرير المعصوم حجة اذا كانت الشبهة بمرأى من الامام الغائب ومسمع منه بحيث يراهم ويلقاهم مع رضاه عليه مما الهم منكشفا لديهم
احوالهم متمكنا من انكار باطلهم على عالمهم وجاهلهم فحينئذ يكون عدم ردعه عليهم ما اتفقوا عليه تقريرا لهم عليه وهو حجة لان انكار
المنكر والنهي عنه كتعليم الواجب والامر به واجب على كل احد وهذا الوجه مما ذكره بعض سادة مشايخنا المحققين وعزاه ايضا
الى بعض المتأخرين وقد شيده شيخنا المذكور وقال لان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير ولا يمنع منه الغيبة مع علمه
بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا يرانا ونراه ويلقانا ونلقاه وان كنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويعرفنا و
يطلع على احوال الناس ويعرض عليه اعمال الناس ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجود من الحق ولا وجوب بيان الفتيا
لجواز الاكتفاء فيه بوضوح الحق ثم انه قد اشرنا في كتاب المناهج بعدم تمامية هذه الطريقة بوجوه وايضا دلالة التقرير انما هي
لو علمنا فائدة في الانكار على من صدر عنه المنكر ولا يكون صدوره عنه مستندا الى ما لا ينفع الانكار معه وعدم وجوده قبل
الانكار وعدم تقدم الانكار من غيره خصوصا او عموما وعدم حصوله من الامام بالنسبة الى احد من المجمعين ولو خفيا وعدم
تقية ولا خوف وايضا يلزم تساوي الامام في صورتي الاتفاق والاختلاف والقول بالاكتفاء عند الاختلاف بانكار الحق
نعم انه يفيد لو فرض وجود الحق واما بين المختلفين انما يفيد مع علم المخطي بكون الحق مختصا على ان المختلفين قد لا يقف بعضهم على قول
بعض وانما حكم كل بما ادى اليه نظره وحدث لذلك الاختلاف على سبيل الاتفاق وعلى غير المختلفين وربما يقف المحق
على قول المخطي دون العكس وربما لا يجمعهما عصر واحد وايضا لا يعلم ان اطلاع الامام على رأي كل مجتهد في كل قطر من اقطار البلاد
في عصر واقع بهذا العلم المتعارف الذي هو مناط التكليف بالنهي عن المنكر وان نفيه بهذا الطريق كاف في حصول التكليف فلا
يمكن اثبات وجوبه اصلا وايضا كون ما ادى اليه نظر المجتهد بعد استعمال القواعد المقررة الصحيحة عنده في الاجتهاد منكرا
ثم حينئذ الى غير ذلك الثامن اجماع جمع من العلماء مطلقا كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم فيهم وقد عرفت انه يعلم من جهة
اتفاقهم اتفاق الامام معهم ودخوله فيهم ويسمى بطريقة التابعية والمتبوعية ومحصله انه يستكشف عادة دخول الامام

لكونه المتبوع المطاع من جهة اتفاق الاصحاب والاتباع وتقريره ان يقال ان هذا ما ذهب اليه جميع علماء الرعية او اكثرهم او كثير منهم
من طريقتهم ان يصدروا عن راي احد من ائمتهم ورؤسائهم ويمتنع عليهم عادة الخطاء في مثل ذلك وكلما كان كذلك فهو مذهب احد
ائمتهم ورؤسائهم فهذا كذلك ومبنى الكشف على ذلك على مزيد التتبع والتطلع والتظافر والتسامع الى ان يتصل الى اصحاب الائمة
ثم اليهم بحيث يعلم يقينا انه تمام الاصل والمرجع فيما اجمعوا عليه التاسع اجماع جمع من العلماء على النحو المذكور اي اجماع جمع كاشف
اتفاقهم عن وجود الحجة المعتبرة القاطعة للعذر والمؤاخذة لو اي الحجة عادة فيما لا ان اتفاق العلماء الثقات الاعلام على حكم من الاحكام
مع كونهم من الاذكياء الانقياء ذوي النفوس القدسية الباذلين جهدهم طول دهرهم في تحصيل المسائل الدينية ومعرفة الاحكام
الشرعية مع شدة اختلافهم في الاصول والفروع وتباين انظارهم ومواردهم في ادراكها واستنباطها وكثرة تجدد بهم النظر فيها
وادعاء كثير منهم عدم العمل الا بما يوجب العلم واليقين وقرب عهد قدمائهم بائمتهم واصحابهم الاخذين احكامهم منهم وزيادة
اطلاعهم على الاخبار يوجب القطع بحكم العادة والحدس بانه حكم الله الماخوذ من الحجج او مستنبط من الادلة القطعية الموافقة لرايهم
وانه ما دعاهم الى الاجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف والنزاع الا بلوغ الحكم وليله من الظهور بحيث لا يقبل الارتياب فيه ونحن نسميه
هذه الطريقة بنظيرها بما في الخبر المتواتر من حصول الظن من كل واحد واحد الى ان ينتهي الى القطع من تراكم الظنون واجتماعها
ولا يخفى ان هذه الطريقة بعينها الطريقة السابقة ظاهرا الا ان مبنى السابقة على ادخال المعصوم او قوله في اقوال المجمعين ومبنى
هذه الطريقة على اصول الحجة القاطعة وهذا هو مراد من فرق بينهما بان مبنى تلك الطريقة على حكم الحدس والعادة بسبب شدة
الاهتمام ومزيد الفضل والورع وتباين الانظار ومبنى السابقة على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الاخذ والتناول و
الفتيا التابعية والمتبوعية الى ان يتصل الى صاحب الشرع ولذا يقال في تقرير الاول ان حصول العلم باتفاق الطبقة الاولى موقوف
على حصوله بالنسبة الى الثانية وهكذا الى ان يتصل الينا بتلقي المتاخر من المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق
بالسابق وخلفا عن سلف ولا يخفى ان كلا من الطريقين يحتاج في افادة العلم الى ضم الاخرى فالطريق الاول حقيقة مركب من الجميع ولا
يصير شكك حين ما عنده عن بعض طرقا متعددة العاشر الاجماع على النحو السابق الا انه لا يعتبر على ذلك استكشاف حجة ظنية و
ملتبسة واثبته ولا جزاء لك التقبل ليعلم هذه الطريقة من بعض ما يحدث بين السابقة ويكون اقرب الى الحصول والقبول منها وهو
ان يقال على وتيرة ما سبق في السابقة ان اتفاقهم يكشف عن وجود ماخذ معتبر ومدرك معقول سالم عن معارض يعتد به بحيث لو
وقفنا عليه كما وقف عليه المجمعون لحكمنا بما حكموا به ولو لم نحط الى غيره فهذه ايضا كالسابقة ديانا لوجه الكشف عن قول الحجة
الا ان في السابقة يكشف عن قوله الواقعي العملي وفي هذه عن الدليل المقبول الظاهر انه لا يكون الاجماع ح كاشفا عن الحكم الواقعي
الحادي عشر الاجماع على النحو السابق الا انه يشترط في حصول الكشف كون ذلك الجمع من العلماء جمعا مخصوصا وحصل ان يستكشف
وجود نص قاطع او دلالة ظنية من اتفاق جماعة من فضلاء اصحاب الائمة واضرابهم ممن لا يعتمد الا على النص القطعي كزرارة وابن
مسلم واضرابهما او الصدوقين ومن يحذو حذوهما على الحكم بشيء ولم يظهر فيه نص عندنا او الافتاء برواية لم يثبت صحتها او ثبت
ضعف سندها المعلوم لنا او ترجيح رواية اخرى لم يظهر لنا وجه رجحانها عليها فان اتفاقهم اذا سلم من خلاف يعتد به يكشف
عادة من وجود نص قاطع بينهم وخفي عنا او وقوفهم على ما يوجب صحة الرواية او عن ترجيح لاحدى الروايتين وقيل اعتمد على ذلك

الوجه الشريف ابو الحسن العاملي النجفي في الفوائد الغروية ونسب الى بعض صاحب الوافية وشارحها واعتمده المحدث الاسترابادي
في الفوائد المدنية قال اعلم ان جماعة من الاصحاب اطلقوا لفظ الاجماع على معنيين اخرين الاول اتفاق جمع من قدمائنا الاخباريين على
الافتاء برواية وترك الافتاء برواية واردة بخلافها والاجماع بهذا المعنى معتبر عندي لانه يعلم منه بقرينة ورود ما عملوا به من باب بيان
الحق لا من باب التقية وقد وقع التصريح بهذا المعنى وبكونه معتبرا في مقبولة عمر بن حنظلة لكن الاعتماد على الخبر المحفوف بقرائنهم
لا على اتفاق ظنونهم الثاني اتفاق جمع من الاخباريين كالصدوق والكليني والشيخ الطوسي على حكم لم يظهر فيه نص عندنا
ولا خلاف يعتد به وهذا ايضا معتبر عندي لانه قد لا تطلعنا عادته على وصول نص اليهم يقطع بذلك اللبيب المطلع على
احوالهم انتهى ولا يخفى ان القسم الاول من هذه ايضا بعينها هي الطريقة السابقة الا ان المعتمد على تلك الطريقة يخص الجمع
الكاشف اجماعهم جمعا خاصا وظاهر ان مجرد ذلك لا يجعلها طريقة على حدة اذ لا شك في انه لا بد للجماعة الكاشف اتفاقهم
عن خصوصية ويختلف تلك الخصوصية باختلاف الاعداد والانظار واما القسم الثاني فهو في الحقيقة ليس من ادلة الحكم بل
من شواهد صحة الخبر او رجحانه فهو خارج عن محط الكلام فهو من القرائن لاعتبار الخبر ولا كشف فيه للقطع بقول المعصوم او حجية
كاشفا عنه كما يظهر من كلام الاسترابادي فيرجع ايضا الى الطريقة السابقة كما لا يخفى الثاني عشر الطريق العاشر الا ان
في العاشر كان يعلم اتفاق العلماء الكاشف من التتبع والتظافر والفحص عن كلماتهم وهنا يعلم من سيرة الناس او يعلم نفس قول
الامام من السيرة ومحصله ان يستكشف قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الائمة او الامامية في الاعصار والامصار والمراد منها عمل الناس
من غير اشتراط كونهم من العلماء ولذا قيل انما تكشف عن اجماع العلماء الكاشف عن قول الحجة او تكشف عن قول او فعل او تقرير من النبي
او احد الائمة قيل وعلى هذا مبنى السيرة التي تداول الاستناد اليها في كتب الاستدلال ووجه عدم جعلها دليلا مستقلا في
الاصول انها ان اقترنت مع اجماع العلماء فيستغنى به عنها وان اقترنت مع خلاف منهم او وجود نص على خلافها لم يوجب كشفها واما
ما لم يقترن بشيء منهما فشاذ نادر التحقق ومثله لا يصلح لجعله دليلا من ادلة الاحكام اقول لا يخفى ان السيرة لو كانت كاشفة فهي
من شعب المعنى الثالث للاجماع اذ لم يقيد ذلك باتفاق العلماء فلا يقال ان الاجماع هو اتفاق العلماء الكاشف بل انما الاتفاق الكاشف
فلا يكون طريقة على حدة مع ما فيها من الخلل لانه ان اريد من السيرة طريقة الناس في عصر او اعصار متفاوتة من غير الصعود الى اعصار
الائمة او ما يقاربها او معظم الاعصار التي بعدهم فلا كشف فيها عن قول الامام ولا العلماء اصلا وكم للناس في الاعصار والامصار
من السيرة المعلوم فسادها وكم من طريقة في الامور الشرعية وغيرها بين الناس غير مستندة الى ماخذ او مستندة الى الشبهات الخفية
ذهبا وقول غالبهم وان لم يكن من اهل الفتوى الا ترى الى سيرتهم في ارتكاب غيبة الفساق بعضهم لبعض وحلفهم بغير الله سبحانه من الاباء
والامهات والاصدقاء وتكلم النساء مع الاجانب سيما الاقارب وكشفهن عن وجوههن وشعورهن واعضائهن وتصدر من لهم واجتنابهم
عن المشي في الارض حافيا وملاقاته من غير فصل كذا عن البول بلا ماء حتى يعد ذلك من المعاصي وعن الاستنجاء بالخزف والاحجار والاثرى
سيرتهم في ترك النهي عن المنكر ونحو ذلك وان اريد به سيرة الناس من ابتدائه الى زمان اصحاب الامام وما يقاربه فمن اين يعلم ذلك فان العلم
باقوال العلماء وافعالهم مما هو لتداول نقلها وضبطها في الكتب واعتناء المصنفين بها واما عمل سائر الناس من اهل العلم فلا ينقل غالبا
ولا يضبط ولو نقل نادرا فليس الا عن اهل عصر او عصرين فكيف يمكن اثبات سيرة الناس كلا او بعضا ويكشف عن عمل الحجة من دون توسيط

اقوال العلماء وانظارهم وان كانت هذه الاقوال العلماء وانظارهم مضبوطة معلومة فلا حاجة الى السبر والحاصل ان السبر مع وجود
ما القسمين العلماء اما في العمل لا يوجب كشفا اصلا ومع وجود في العلماء وعدم خلافهم لا حاجة اليها ابدا ومع سكوت العلماء فلا يتحقق السبر
لكاشفه عن المنصلة الى زمان ارباب العصمة البتة بل يمكن ان يقال انه لو فرضنا العلم بسيرة الناس بابيد ومع ذلك لم يكن اقوال من العلماء
مواقفة لها لا يكون كاشفة اصلا ثم انه الثالث عشر الاجماع بالمعنى المذكور اي الاتفاق الكاشف لا انه يعلم الاتفاق من تعدد الروايات
بلا معارض ثم يكشف قول المعصوم باتفاقهم ويحصل ان يستكشف قول الحجة اورايه من تعدد الاخبار المتعددة المتواطئة على حكم متفقا
اذا وجدت في الكتب المعتمدة التي كانت مرجعا للشيعة ومعولا لها في احكام الشريعة ولم يظهر لها راد او غير شاذ نادر علم من ذلك
قبولهم لها واتفاقهم عليها او اتفاق غير الشاذ وعلى وجه يحصل القطع او الظن المعتد به براي المعصوم ويختلف ذلك باختلاف المدرك
صرا
مرجحة دلهم و او قد يتقوى بوجوه مساعدة له من غير وود بما يكتفى مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد له لا له عدم الرد على قبوله و
يدل على كونه للناصد طريق الاجماع قول الشيخ في العدة حيث قال في الخبر الواحد المحض المجرد عن القرينة وان كان ما يتضمن ليس هناك
ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر اخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر
بالمرجحات المبينة في محلها وان لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس
هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل عليه مقطوعا به وكذا قوله في كتاب الخلاف حيث قال في كتاب الحج مسئلة اذا كان لولده مال
روى اصحابنا انه يجب عليه الحج وياخذ منه قدر كفايته ويحج به وليس للابن الامتناع به وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا
الاخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة وليس ما يخالفها فدل على اجماعهم على ذلك وقد ذكر الشهيد في الذكرى في توجيه
ما ادعاه الشيخ والسيد وغيرهما من الاجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها حتى من جهة الناقل نفسه
وجوها خامسها قصد اجماعهم على روايته الحكم ويحصل ذلك الوجدان للاصحاب لما رووا واما في كتب الاخبار المعروفة
المعتمدة واجمعوا على العمل بالخبر الواحد الذي وجدوه فيها لو لم يجدوا ما هو اقوى منه مطلقا وكانت عادتهم جارية على التصريح
ع
بما لم يعتمدوه وعدم الاخلال بذكر المعارض اذا وجدوه ولا سيما اذا كان اقوى منه او بدونه فحاصل جميع ذلك هو الاجماع
على العمل بما لم يظهر له معارض ارجح منه فيكشف بقولهم ويستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما قالوه واجمعوا عليه
بخصوصه فهو وان يكن مجمعا عليه بطريق الفتوى فهو مجمع عليه بطريق النقل الكاشف عن الفتوى فهو مبني على اثبات اقوال
العلماء بالدليل لا الدليل المنقول كما هو مبنى الاجماع المعروف ولا يخفى ان هذه الطريقة لو تمت لكانت استكشافا لاجماع
جميع العلماء او جميع علماء الرجعة او جمع من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم بواسطة ذكر الاخبار وعدم نقل
المعارض ثم استكشاف قول الحجة من ذلك الاجماع فهو ايضا من شعب احد المعاني الثلاثة وليست معنى على حدة مع انها غير تامة
ولا كاشفة عن الاتفاق على الفتوى كما هو مبين في محله ونظائر الرابع عشر الثالث عشر الا انه يعلم اقوال العلماء واتفاقهم
الكاشف عن راي الامام بواسطة القواعد المقررة ويحصل ان يستكشف قول المعصوم او رايه من تتبع قواعد العلماء في الاصول
او الفقه وان لم ينص جميعهم على الحكم بالخصوص وتقريره انا اذا ثبت عندنا اجماعهم مثلا على حجية ظواهر الكتاب وظواهر
السنة وعلى كون الامر في الشرع او في اللغة ايضا حقيقة في الوجوب وكون الفاظ العموم حقيقة فيه كذلك وكون الاصل في

الاستعمال الحقيقة او غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها او المثبتة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك ولو بوسائط غير بعيدة ثم
وجد في الكتاب او السنة الجمع على حجيتهما على نحو ما ذكر امرا بشيء او لفظا عاما متعلقا بحكم مثلا ولم يجد بعد الفحص ما يصرفهما عن ظاهرهما
ووقع كلام في وجوب ذلك الشيء او حكم بعض افراد ذلك العام فح يمكن في مقام الاستدلال في مقام نقل الاقوال كافة لو ان يسند
في ذلك الى الاجماع ويثبته به لان الاجماع المنعقد على القاعدة التي هي الاصل اجماع في الحقيقة على افرادها التي هي فروعها
وكما انه يجوز للمجتهد عليها ان يستند واليها جاز لغيرهم ايضا لاجماعهم عليها فيقول هذا الحكم مما ثبت لا لظاهر الكتاب او السنة
المعتبرة عليه بالاجماع وكلما كان كذلك فهو حق ثابت بالاجماع فهذا حق ثابت بالاجماع فانه لما كان الاجماع الذي هو طريق الى معرفة
الحكم دليلا شرعيا يجب العمل به على الكل وكان الاجماع على الشيء مقتضيا للاجماع على كلية ما يندرج تحته او يلزم منه وينتهي اليه
او الحكم بثبوته تبعا لثبوته فلذلك ثبت الحكم المبني عليه على سبيل الاطلاق بالاجماع وصح الاستناد اليه باعتبار الانتهاء اليه
وان لم يتعلق بنفس الحكم وعلى هذه الطريقة يبنى قولهم ان ظاهر الاصحاب او مقتضى المذهب او ظاهر المذهب او نحو ذلك
كما انه قد شاع اعتبار هذا الوجه واستعماله في الفروع والاصول بين قدماء الاصحاب منهما ما حكاه الشيخ ابو طالب الطبرسي
في الاحتجاج عن مؤمن الطاق في بحث جرى بينه وبين بعض المخالفين اذ قال له ما حجتك فيما ادعيت من امامة علي ع قال قوله
عز وجل كونوا مع الصادقين وجدنا عليا بهذه الصفة في القرآن في قوله عز وجل والصابرين في البأساء والضراء وحين
البأس يعني الحرب اولئك الذين صدقوا فوقع الاجماع من الامة بان عليا اولى بهذا الامر من غيره لانه لم يفر عن زحف قط كما فر
غيره في غير موضع ومنها ما حكاه المفيد في كتاب الفصول عن الفضل بن شاذان انه قيل له ما الدليل على امامة امير المؤمنين ع
فقال الدليل على ذلك من كتاب الله سبحانه وسنة نبيه واجماع المسلمين الى ان قال واما الاجماع فان امامته ثبتت من جهته
من وجوه ومن هذه الوجوه انهم قد اجمعوا جميعا على ان عليا ع قد كان اماما ولو يوما ولم يختلف في ذلك اصناف اهل الملة ثم
اختلفوا فقالت طائفة كان اماما في وقت كذا دون كذا وقالت طائفة كان اماما بعد النبي في جميع اوقاته ولم يجتمع الامة على غيره
انه كان اماما في الحقيقة طرفة عين والاجماع احق ان يتبع من الخلاف ومنها ما ذكره الشيخ في كمال الدين في الاستدلال بالاية
الى جاعل في الارض خليفة وعلم آدم الاسماء كلها على امامة الائمة فذكر وجه الاستدلال ثم قال فحصل من ذلك ما قلنا
باجماع الامة ومنها ما ذكره ابن زهرة في الغنية حيث استدل بامامة الائمة بالاثنين وبين جهة الاستدلال ثم قال فح ثبت وجوب
التعبد بها الى يوم القيمة لاثباتهم بالاجماع ومنها ما ذكره المفيد ايضا في الفصول في الدليل على ان المطلق ثلثا في مجلس واحد يقع
من طلاق واحدة فقال الدلالة على ذلك من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة فقال واما
اجماع الامة فانهم يطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وقد تقدم وصف خلاف طلاق الثلث للكتاب والسنة
فحصل الاجماع على ابطاله ومنها ما ذكره المحقق في المسائل المصرية في جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات فقال واما قول السائل
كيف اضاف السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انما اضاف ذلك الى مذهبنا
لان من اصلنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع من استعمال المائعات في الازالة الى ان قال واما المفيد فانه
ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ومنها ما ذكره الشيخ في قضي في حكم ما اذا حكم الحاكم بشهادة شاهدين

في الفضل ثم ان بعد الفضل فمنهما بل اخبث حكم يكون الدين من حيث المال وله ولهذا اجماع الفرقة انهم رووا انّ ما اخطأت القضاة من الاحكام فعلى بيت المال الى غير ذلك وهذا كثيرا وادّ في ذلك الاجماع في كل وقت بل من استقصى مسائل الفقه من كتب الاصحاب وقف وطالع كتب السير وغيرها من كتب القدماء ونظر في اقوالهم وادعائهم وجد كثيرا من ذلك الباب وهذا اشار في مسالك الفرقة الى هذا الوجه بالنفي في المدح بقوله ومنه وقال ان الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض افراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الاجماع عليه لان المذهب لا يصار اليه من الملازمة للفظ ما لم يكن معلوما من القصد لان الاجماع مأخوذ من قولهم اجمع على كذا اذا عزم عليه فلا يدخل في الاجماع على الحكم الا من علم منه القصد اليه كما انا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن وان كانوا قائلين به انتهى وبناء ذكره مبني على انه يمكن عدم وقوف الجميع على مدرك الحكم او ذهولهم عنه او وقوف جميعهم او بعضهم على ما ينافيه عموما او خصوصا او ما يصرفه عن الظاهر من ظهوره وان لم يكن قبلا مستقلا بل لا جل ذلك امكن ان يكونوا اجمعوا على خلاف ما استندوا اليه واضحى ما للفقيه ان يستند في اثبات الحكم الظاهري بنفسه الى القاعدة المجمع عليها ولوازمها الا ان يجعل الحكم اجماعيا ثم اقول ان هذه الطريقة ليست مختصة ملحقة من المعاني الثلثة في الاجماع او في طريق الكشف بل مبناه على اثبات اقوال العلماء على حكم باجماعهم على قاعدة تقتضي ذلك الحكم فالمراد من الاجماع هو احد المعاني وطريق الكشف هو احد الطرق ثم هذا وجه اخر لفهم اتفاق الكل الرابع عشر ان يكون المراد من الاجماع الكاشف ان يكشف عن تصويب المجتهدين في الحكم الظاهري فانه اذا اتفق علماء الرعية على امر يستكشف به اي الامام باندراجه فيما افتوا به واجمعوا عليه بناء على انه هو الحكم الظاهري الذي هو دائر باوثق ويرجع الى تصويب المجتهد ومقلده في العمل بما ادى اليه نظره واخذت غيره بعد استجماع الشرائط واستفراغ الوسع ولا يخفى ان الكشف بهذا المعنى لا يختص بصورة الاتفاق بل يجري في كل واحد واحد واتينا الا يصير الاجماع حجة من الادلة الشرعية بحيث يكون حجة على المجتهد الذي لم يؤد نظره الى ما حكم به المجمعون لحرمة التقليد عليهم واحتمال تقصير المجمعين لعدم عصمتهم واختلاف التكاليف باختلاف افهامهم وتفاوت انظارهم واتينا لا يكون الاجماع اجماعا على الاحكام الجزئية بل هو اجماع على حكم كلي اصولي هو كون كل ما ادى اليه نظرهم حكما لهم بهذا الوجه ليس من وجوه الاجماع الذي كلامنا فيه ومعدود من الادلة الشرعية المثبتة لمخصوصية الاحكام الجزئية بخصوصها الخامس عشر ان يراد من الاجماع تجرد الشهرة ومن الكشف الكشف الظني ذكره الشهيد في بيان وجوه معنى الاجماع في كلمات الفقهاء وبني عليه اختلافهم في دعوى الاجماع ونقله المدعى لم يحكه بنفسه السادس عشر ان يراد من الاجماع حصول العلم بقول الامام الغائب بعينه لبعض حملة اسرارهم عليهم السلام بنقل احد سفرائه وخدمته سرا على وجه يفيد اليقين او بتوقيعه ومكاتبته كذلك او بسماعه منه مشافهة على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمن الغيبة فلا يسعه التصريح بما اطلع عليه والاعلان بنسبة القول اليه وليس في سائر الادلة الموجودة المطلب مما يتمكن باثباته في ذلك ولا في غيرها ايضا من الادلة ما يقتضيه فاذا كان الحال كما ذكر ولم يكن مأمورا باخفاء ما وقف عليه وكتمانه او كان مأمورا باظهاره بحيث لا يكشف حقيقة الحال فقرره لغيره في مقام الاحتجاج بصورة الاجماع خوفا من الضياع وجمعا بين الامتثال لاظهار الحق وكتمان السر فيكون حجة على نفسه لكونه من السنة وعلى غيره ايضا بوانه على نحو ما ذكر لكونه من الاجماع قيل وربما يكون هذا هو الاصل في كثير من الزيارات والاستخارات والادعية والاعمال المعروفة الموجودة بين الامامية ولا مستند لها ظاهرا من اخبارهم ولا من كتب قدمائهم الواقفين على آثار الائمة واسرارهم ولا امارة تشهد بالعدم لها اخبار مطلقة ووجوه اعتبارية مستحسنة هي الحجة عليهم الى اذن الهنا

وترتيبها والاعتناء بجمعها وتدوينها كما هو الظاهر في جملة منها والى هذا اشار بعض سادة مشايخنا المحققين حيث قال وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق انتهى هذه هي الوجوه التي ذكروها في بيان الاجماع ووجه حجيته وطريق كشفه عن قول الحجة ولا يخفى ان الثلاثة الاخيرة منها وان كان غير المعاني الثلثة المعروفة التي ذكرنا اولا الا انها ليست من الاجماع الذي كلامنا فيه من شيء وانما هو شيء اخر غير الاجماع المقصود كما لا يخفى واما البواقي فلا يخرج شيء منها من الاجماع المعروف بالمعاني الثلثة فالاربعة الاول انما كانت من الاجماع بالمعنى الاول اي اجماع جميع العلماء او الاشاذ معروف النسب غاية الامر اختلاف الطرق الاربع في وجه معرفة دخول الامام في المجمعين ومعرفة قوله وذلك لا يوجب اختلافا في معنى الاجماع ولا في جهة حجيته والثلثة المتعقبة لها كلها من الاجماع بالمعنى الثاني اي اجماع جميع علماء الرعية او الاشاذ مطلقا او الكل متفق في ان حجية ذلك الاجماع لاستلزامه دخول المعصوم والاختلاف انما هو في وجه ذلك الاستلزام ومجرد ذلك لا يجعل كلا منها وجها عليحدة ولذا ترى انهم يستدلون على وجوب الردع على الامام بانه لولاه لزم سقوط التكليف او لزم القبيح او ازاحة العلة ونحوها كالشيخ ابي الصلاح الكراجكي والشيخ علي بن ابي المجد الحلبي والشيخ كمال الدين بن ميثم البحراني والشيخ ابي علي الطبرسي والشيخ ابي الحسن الاربلي وغيرهم ولا يعد كل واحد منها طريقا عليحدة ومع ذلك كل هذه الطرق مدخولة غير تامة كما بيّن في مواضعه والستة المتعقبة لها كلها من الاجماع بالمعنى الثالث اي الاتفاق الكاشف عن قول الامام المعصوم وانه يمكن ارجاع بعضها الى الاجماع باحد المعنيين الاولين ايضا كما اشرنا اليه في طي تعداد الوجوه فان المعنى الثالث هو الاتفاق الكاشف باي وجه علم اتفاق العلماء وباي جهة حصل الكشف منه واي طائفة مخصوصة كانت المتفقين واختلاف هذه الوجوه انما هو بواسطة اختلاف جهة العلم بالاتفاق بالحدس او العادة او من جهة خصوصية الطائفة او من جهة وجه حصول الكشف فتحصل مما ذكرنا ان الاجماع عند اصحابنا لا يتعدى عن احد المعاني الثلثة اي اجماع جميع العلماء او الاشاذ معروف النسب واجماع جميع علماء الرعية او الاشاذ معلوم والاتفاق الكاشف عن قول الحجة وسائر ما يذكر في وجوه الاجماع اما ليس باجماع عندهم او من احد افراد الوجوه الثلثة ثم ان بعض سادة مشايخنا المحققين قال ان الاجماع عند اصحابنا الامامية معنى واحد وهو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة والاختلاف انما هو في تمييز ذلك الاتفاق الكاشف وهو عندي غير جيد اذ المصرح به في كلام ارباب الاصطلاح من الاولين ان الاجماع هو اتفاق كل علماء الرعية وجعلوا وجه حجيته كون ذلك كاشفا عن قول الحجة او دخوله ولا يستلزم ذلك ان يجعلوا كل اتفاق كاشف اجماعا فان صريح قولهم ان الاجماع هو اتفاق كل العلماء او كل علماء الرعية وان كل ما كان كذلك فهو كاشف ولا يلزم من ذلك ان يكون كل اتفاق كاشف اجماعا عندهم فانه لا تصريح بذلك في كلماتهم ولا شاهد ولا قرينة يدل على ذلك ايضا وان كان حجة عندهم لو فرض حصول امثال ذلك الكشف لهم فيحتمل ان يعدوه من السنة او لم يصطلحوا على تسميته له بناء على عدم التفاتهم اليه او زعمهم عدم حصول الكشف الا من اتفاق احد المجمعين فتأمل

عائدة من القواعد المتداولة بين الطائفة العدلية من المتكلمين والفقهاء وبنوا عليها كثيرا من المسائل الدينية قاعدة وجوب اللطف على الله سبحانه اقول مرادهم من اللطف اما اعطاء كل ذي حق حقه بما يستحقه او بيان المصالح والمفاسد او مطلق الاحسان والاكرام والانعام او بيان ما يقرب العبد اليه وما يبعده عنه او ما يقرب احد هذه المعاني واللطف ببعض هذه المعاني مما لا

العلماء او اتفاق كل

ينبغى الريب في وجوبه عليه تعالى كالمثبتين الاولين وبعض آخر مما لا شك في وجوبها بعض في الجملة وان لم يجب عليه جميع افراده وجميع ما يكون لطفا بذلك المعنى كالثالث وبعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه كالمعنى الآخر وليس غرضنا هنا اثبات وجوب شئ مما ذكرنا او بيان ما يجب عليه منه وما لا يجب بل المطلوب بيان عدم تمامية الاستناد الى تلك القاعدة في المواضع التى يستندون اليها وذلك لوجوه الاول ان المراد بوجوب اللطف عليه سبحانه باى معنى اخذ هل وجوب ما هو كذلك بحسب علمنا وادراكنا بمعنى انه هل يجب عليه مثلا بيان ما هو مصلحة او مفسدة في الواقع او ما هو كذلك بحسب علمنا وما نعلمه مصلحة او مفسدة واقعية سواء طابق علمنا للواقع او لا وكذا الى سائر المعانى فان ارادوا الاول فنسلم وجوبه ولا كلام لنا معهم في اثباته ولكن نقول ان كلما يريدون اثباته بتلك القاعدة ويستندون فيه اليها مما لم يعلم انه اللطف الواقعى النفس الامرى المطابق لعلمه سبحانه وكيف السبيل الى علمنا به وكلما يذكرونه دليلا فهو راجع الى اللطف بالمعنى بحسب علمنا وبالجملة الكلام فيه وان ارادوا الثانى اى وجوب ما هو بذلك المعنى بحسب فهمنا ومدركاتنا وعلمنا فنقول ما الدليل على وجوب ذلك على الله سبحانه وما يقتضيه فان قيل لانه ورد في الكتاب والسنة كونه سبحانه لطيفا ويجب حمل الالفاظ في الخطابات على متفاهم المخاطبين قلنا يحمل المراد من ذلك حمل الالفاظ على المعنى المتفاهم الواقعى لا المعنى المتفاهم بحسب علم المخاطب لانهم اجمعوا على ان الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية دون العلمية فما كان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلا يجب حمله على ذلك المعنى اى بيان المصلحة والمفسدة ولكن المصلحة والمفسدة الواقعية دون العلمية فان قيل انهم صرحوا بان الالفاظ وان كانت للمعانى النفس الامرية لكنها مقيدة بالعلم في مقام التكاليف ونحن مكلفون باثبات كونه سبحانه لطيفا شرعا لوصفه سبحانه نفسه به قلنا اولا انه من اين يعلم ان اللطف الواجب علينا اثباته له سبحانه بمثل قوله ان الله لطيف بعباده هو اللطف بهذا المعنى الذى يريدون اثباته مطلبهم به فانه معنى مصطلح في علم الكلام فلعله يراد في الرؤف والمحسان ونحوهما وثانيا انه يمكن ان يكون المراد بكونه لطيفا ان كل ما نراه لطفا هو منه سبحانه لا ان كلما نعلمه لطفا يجب عليه فعله كما في الخالق والرازق والمجيب والمنعم ونحوها وثالثا ان معنى حمل الالفاظ في مقام التكاليف على حسب علم المكلف انه اذا كان لنا تكليف في عمل متعلق به يقيد بالمعلوم لنا واما في خبره فلا فانه اذا قال الله سبحانه ان الكافر مخلد في النار يجب علينا التصديق ذلك لكن نقول ان الكافر النفس الامرى في النار سواء علمنا بكفره او لا ولا انه من علمنا واعتقدنا انه كافر مخلد في النار البتة سواء طابق علمنا للواقع ام لا واما لو قال اجتنبوا الكافر نجس فاجتنبوه فنقول ان الكافر الواقعى بحسب علمنا اى من اعتقدنا انه كافر واقعا يجب علينا اجتنابه وان لم يكن كذلك واقعا لانا مكلفون بحسب علمنا وليس تكليفنا في اثبات اللطف له سبحانه سوى وجوب اعتقاد لطفه ولا عمل لنا متعلق به حتى يجب التقييد بعلمنا وليس هو الا ككونه سبحانه قديما وغنيا وذى الكبرياء والرحمة واهل التقوى والمغفرة وقيوما ومهيمنا ونحو ذلك الوجه الثانى ان مرادهم من وجوب اللطف عليه سبحانه باى معنى ارادوه هل وجوب علينا فعل ما هو وجوبه عليه مطلقا من غير اشتراطه بوجود المقتضى من جانب القابل او عدم الموانع التى من جهة القابل او عدم الموانع الخارجية عنه او يشترط بذلك فان ارادوا الاول فهو بين الفساد ضرورة اشتراط تحقق كل شئ بوجود المقتضى ودفع الموانع ولانه اى دليل يدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه بل مع عدم المقتضى او وجود المانع لا يكون ذلك لطفا مع ان هذا مما يكذبه المشاهدة والعيان فان من الامور ما يدعون القطع بكونه او مثله لطفا ومع ذلك لم يقع ولم يتحقق في الخارج ويستندون عدمه الى المانع ولذا

في خارج الواقع ونفس الامر او ما هو كذلك ع

قال المحقق الطوسى في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا واذا ارادوا الثانى اى يجب اللطف عليه بشرط وجود المقتضى في كل فعل وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية فلا يفيد هذه القاعدة لنا في مقام اصلا لان الحكم بمقتضاها والاستناد اليها في كل مورد يراد موقوف على علمنا بالمقتضيات وانتفاء جميع الموانع وهو موقوف على احاطتنا التامة بذوات الاشياء والافعال وصفاتها وجميع الامور الداخلية والخارجية المحتجبة والمعنوية مع انا نرى من المقتضيات والموانع مما لا يمكن دركه لنا فانا نرى انهم يقولون ان التكليف لطف وثبوته للذكر بتمام خمس عشرها من سنة دون خمسة عشر الا نصف يوم او ساعة فما الذى يدرك انه مقتض لذلك اللطف في تمام خمسة عشر ولا يقتضيه في نصف يوم قبله او ما المانع منه في الثانى دون الاول وما المقتضى لهذا اللطف في الانثى في تسع سنين دون الذكر وما المانع منه في الثانى دون الاول وما المانع من بعث خاتم الانبياء في يوم قبل يوم المبعث الى غير ذلك وايضا ذكروا ان الله سبحانه يوجد الاكوان من الاعيان والافعال بمقتضى العلم الاصلح وهو الموجب لتاخير ايجاد ما اخر ايجاده وتقديم ما قدم ضده بمقتضى العلم الاصلح تاخير ما انت تعلمه لطفا او عدمها ايجاده الى ساعة الوجود وظاهر انك لا تقول انى ايضا اعلم ما هو الاصلح في جميع الاعيان والافعال كعلمه سبحانه فان اعترفت بانى لا اعلم فما هذا الفضولى الذى ترتكبه انه يجب عليه فعل ذلك في هذا الوقت او لا يجب غاية ما يجوز لك ان تقول ان كان الواقع كما ذهبت ولم يكن منه مانع يجب عليه ذلك والا فلا الوجه الثالث انه هل يمكن ان يتحقق لما نحن نزعم لطفا امر آخر ينوب منابه ام لا فان قلت نعم قلنا من اين علمت في كل مورد تريد اثبات شئ بقاعدة اللطف انه لم ينب منابه غيره وان قلت لا يكذبك الضرورة والاجماع القطعى لان الاحكام الواقعية كلها مقتضى لالطاف الله سبحانه بالنسبة الى عباده وقد ناب منابها الاحكام الظاهرية المختلفة بحسب انظار المجتهدين الوجه الرابع انا نرى في الاشياء والافعال ما نقطع بكونه لطفا بل لا نرى فرقا بينه وبين سائر ما يقطع بلطفيته المتحققة ومع ذلك لم يقع كظهور الامام ونصرته فانا نقطع بكونه لطفا ولا نرى فرقا بين ظهوره في هذه الايام وظاهر المقالة منفذا من الضلالة اسامر السيف منصورا من الله سبحانه وبين ظهوره بعد ذلك بل لا نرى فرقا بين عدم ظهوره وظهور الامام المخاد مبشرة في زمانه وكذا بعث النبى بل حصول بعض الامور المردعة عن المعاصى المرغبة الى الطاعات لكل مكلف كبعض المنامات او استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك ومع ذلك لم يقع وقد يقع لبعض ولا نرى فرقا بينه وبين بعض ما لم يقع اصلا فاكتف بذلك لتعرف دامت البرهان باى معنى فسرت لطفا بالنسبة الى يوسف الصديق وليست لطفا لامثالنا فان استندت عدم وقوع ما لم يقع الى المانع الغير المعلوم لنا فلم لا يكون الامر في سائر الموارد ايضا كذلك والله العالم فائدة المسئلة التى وقع الاتفاق عليها اما مطلقة موضوعا ومحمولا ومتعلقا اى محكوما له وحكما ومحكوما عليه في كلمات المجمعين كلا او مقيدة فيها كلا او بعضا بالنسبة الى احدهما فالاول كان يقول كل العلماء او بعضه ويحصل من اتفاقهم الاجماع شهادة الشاهدين مقبولة او خبر العدل حجة او السورة واجبة والثانى كان يقول كل من ذكر او بعضهم شهادة الشاهدين المفيدة للظن او الشاهدين العدلين مقبولة او شهادة الشاهدين مقبولة في الاموال او الحاكم او خبر العدل المفيد للعلم او الظن حجة او خبر العدل حجة للفقيه او لمن حصل له العلم او الظن منه او السورة الفلانية واجبة او واجبة على الامام وهكذا فان كان من الثانى فلا نعلم انه لا يحصل منه الاجماع على المطلق بل يحصل على المقيد خاصة وان كان من قبيل الاول فهل يمكن ان يحكم بمقتضى المثبوت الحكم مطلقا كان يستدلوا لقبول شهادة الشاهدين في الاموال او القضية مثلا بغير مطلق او بقاعدة حمل اموال المسلمين على الصدق نعم

اذ كان ذلك الدليل المطلق حجة عند من يريد استخراج حكم المسئلة يجب الحكم عليه بالاطلاق ولكن لا للاجماع بل للاطلاق ذلك الدليل وان كان من الاول فان دل دليل على ارادة تقييد من ذلك الاطلاق بمعنى على ان مراده من اللفظ المطلق هو المقيد فكالثاني ايضا وان كان ذلك الدليل هو نفس علة الحكم مطلقا كان يستدل لاطلاق قبول شهادة الشاهدين او خبر العدل بوجوب حمل قول المسلم على الصدق فانه قرينة على ارادة الشاهدين المسلمين او العدل المسلم او يستدل له بان المحسوس لا يحتمل الخطاء عادة فانه قرينة على ارادة الشهادة في المحسوسات ولو منع كونه قرينة وجوز كونه استدلالا على بعض افراد المطلق وان كان الحكم عاما او يقيد ايضا لتساوي الاحتمالين فلا ايهام ارادة الاطلاق ولو قيل ان مقتضى اصالة الاطلاق وعدم التقييد لا يندفع بمجرد الاحتمال لم يكن بعيدا ايضا فيحكم بالاطلاق الا اذا انضمت معه شهادة حال او فهم عرف ارادة التقييد وان لم يدل دليل على ذلك يعني على ان مراده من ذلك اللفظ المطلق هو بعض افراده فمع كون المصرحين بالحكم المطلق جمعا يحصل من اتفاقهم الاجماع يحصل من غير مجهم الاجماع على المطلق سواء لم يعلل احد من المجمعين الحكم بعلة او عللوه كلا او بعضا بعلة تامة في نظر من يريد تحصيل الاجماع او غير تامة عنده متحققة في حقه او غير متحققة فالاول كان يقولوا الكل قول الشاهدين او خبر العدل حجة واجب القبول من غير ذكر دليله والثاني كان يعللوه كلا او بعضا بوجود نص صحيح صريح فيه واصل الى محصل الاجماع حجة عنده والثالث كان يعللوه بعلة مستنبطة او رواية ضعيفة واصلة الى مريد تحصيل الاجماع وكان غير حجة عند المحصل والرابع كان يعللوه كلا او بعضا بنص صريح صحيح ولم يصل النص الى المحصل والخامس ان يعللوه بعلة مستنبطة غير مدركة للمحصل وذلك لان المفروض ان المجمعين طائفة يحصل من اتفاقهم الاجماع ويكشف اجتماعهم عن قول الامام والمفروض اتفاقهم واجتماعهم على الحكم المطلق فيكون الامام داخلا فيهم اما على طريقة السيد فلكون المجمعين جميع العلماء الذين منهم الامام فيكون المجمع عليه حقا لا محالة واما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلكونهم جميع علماء الرعية ويرضى الامام بما اجمعوا عليه والا لردعهم واما على طريقة المتاخرين فلان المفروض كون المجمعين جمعا يكشف اتفاقهم عن قول الامام وقد اتفقوا فيكشف وقد يتوهم ان العلة التي استند الحكم اليها عند الكل او البعض اذا كانت غير متحققة في حق مريد تحصيل الاجماع لا يثبت الاجماع على الحكم المطلق حتى يكون حكما في حقه ايضا وهذا الذي قيل لان اختلاف الجهة والعلة في الحكم يوجب عدم انعقاد الاجماع على المطلق استنادا الى ان اختلاف الجهة موجب لتقييد الحكم فانه اذا علل بعضهم الحكم بوجوب قبول خبر الشاهدين بانه يفيد الظن فلا يكون دالا على وجوب قبوله حتى بالنسبة الى من لا يفيد قول الشاهدين له ظنا وحتى قول الشاهدين الذي لا يفيد الظن وكذا اذا علل طائفة منهم وجوب العمل بالاخبار المودعة في الكتب المعتبرة لاصحابنا او اخبار معينة منها بانها معلوم الصحة او الصدور او الصدق او بانها مفيدة للعلم لا يدل على وجوبه بالنسبة الى من ليس عنده كذلك وذلك لان ذلك التعليل في قوة ان قول الشاهدين اذا كان مفيدا للظن حجة او لمن افاد له الظن حجة والاخبار المذكورة اذا كانت معلومة الصحة او الصدق او مفيدة للعلم حجة او حجة لمن كانت كذلك بالنسبة اليه وهذا توهم فاسد وخطاء فاحش لانه لو كان كذلك لسقط التمسك بالاجماع بالمرة ولا يكون هو واحدا من الادلة الشرعية بيان ذلك ان العلماء الذين يحصل من اتفاقهم الاجماع على حكم باي طريق من الطرق المتقدمة لا يخلو اما يظهر مستند الجميع في الحكم الذي اجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الاجماع او لا فان ظهر مستند الجميع فاما يكون مستندهم كلا مقبولا عند مريد التحصيل متحققا عنده حجة لديه او لا يكون

الكل كذلك فان كان الاول فمع انه لا يكاد يتحقق مثل ذلك في مواد الاحتياج الى الاجماع فلا يكون حاجة الى الاجماع اصلا لكفاية ذلك المستند في اثبات الحكم وان كان الثاني اي كان دليل الكل او بعضهم غير تام عند المحصل للاجماع او غير متحقق فعلى ما ذكره هذا المتوهم يكون الحكم مقيدا بالنسبة الى من كان ذلك الدليل تاما عنده متحققا لديه فلا يثبت اجماع بالنسبة اليه اصلا ومنه يظهر الحال فيما اذا كان دليل الكل غير مقبول عنده ومنه يظهر الحال فيما لم يكن دليل الكل معلوما سواء كان دليل البعض معلوما ام لا لجواز كون دليل من لا يعلم دليله كلا او بعضا غير مقبول او غير متحقق عند مريد المحصل بل المظنون انه كذلك لانه الغالب فلا يحصل الاجماع مثلا اذا اجمع العلماء على حكم كوجوب قبول قول الشاهدين واستدل بعضهم له بالسماع من الامام وآخر بالاجماع وثالث بالشهرة ورابع بورود النص عليه وخامس بالاستقراء وهكذا انه يقيد الحكم في كلام الاول بوجوب قبوله على من سمع من الامام وفي كلام الثاني بمن ثبت عنده الاجماع وفي الثالث بمن ثبت عنده الشهرة ومع ذلك قال بحجية الشهرة وفي الرابع بمن وصل اليه النص وكان حجة عنده دالا على الحكم وفي الخامس بمن حصل له الاستقراء ويقول بحجيته ام لا فان قلت نعم فلا يحصل اجماع الا لمن اجتمع عنده جميع هذه القيود ومع ذلك لا يحتاج الى تحصيل اجماع وان قلت لا فهو مناقض لما توهمت وما التسبب في انه اذا قال الحكم كذا بالاجماع لا يفيد بانه كذا لمن ثبت عنده الاجماع واذا قال لانه علم من المعصوم او ظن يفيد بانه لمن علم او ظن وكذا اذا قال ذلك كذا للنص الدال عليه لا يفيد بمن وصل اليه النص ويفيد في مقامات توهمك والحاصل ان موارد الاجماع لا يخلو من ثلثة اما يظهر مستند الجميع ويكون مستندا متحققا مقبولا عند من يريد تحصيل الاجماع او يظهر ويكون مستند البعض غير تام او غير متحقق له او لا يظهر مستند الكل فعلى الاول لا حاجة الى الاجماع وعلى البواقي لا يحصل الاجماع بالنسبة الى ذلك المحصل الدال له فلا يدل على التقييد بمن تم عنده ذلك الدليل على زعم ذلك المتوهم فان قيل من يقول الحكم كذا بالاجماع المعلوم عندي او بقول الامام الذي سمعت منه او بالاستقراء الذي حصل لي يريد ان الحكم كذلك لكل احد بدلالة الاجماع المعلوم عندي اي نفسه من الاجماع ان الحكم كذلك لكل احد فيكون حكمه علم ذلك كذا من يقول ان الخبر الفلاني حجة لانه مفيد للعلم اي نفسه من العلم بحجيته انه يجب على الكل العمل به واي فرق بين علمه بالاجماع وعلمه بحجية الخبر او بين سماعه من الامام وبين علمه والحل ان كل من يستدل بدليل على حكم مطلق فهو يعلم ان العمل بهذا الحكم مخصوص بمن ثبت عنده ذلك الدليل ومما يثبت من غير تقليد به ولكنه يخبر العلماء عن اعتقاده او ظنه وان لم يجد ذلك لغيره وغير مقلد به لا يثبتهما وتاييدا يخبر ان اعتقادي انه كذلك بالنسبة الى كل احد وان لم يكن اعتقادي حجة لكل احد ثم يثبته بالاستدلال على طريق حصول اعتقاده ويريد ان كل احد ايضا لو سلك هذا المسلك يحصل له ذلك الاعتقاد وهذا هو السر في بيان الادلة والادلة على الادلة وهكذا او اعتقاده ان كل من نظر بالنظر الصواب من مبدأ الحكم الى المآب ورجع فقهقرى من الحكم الى الدليل ومنه الى دليله وهكذا الى ما اكتسب منه النظريات من بديهياته يكون كذلك حكمه انما هو للجميع وان لم يكن اتباع حكمه واجبا على الجميع ومن ذلك ظهر ان اختلاف الجهة والعلة لا يقدح في تحقق الاجماع على الحكم المطلق نعم اذا كان اصل الحكم مقيدا يختص الاجماع بالمقيد والى هذا ينظر من يقول بان اختلاف الحيثيات التقييدية يقدح في ثبوت الاجماع على المطلق دون الحيثيات التعليلية **فائدة** من كتب الاخبار المشتهرة في تلك الاعصار المتاخرة كتاب الفقه المنسوب الى سيدنا ومولينا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه الاف التحية والثناء وهو غير منصوص عليه في كلام قدماء الاصحاب وانما اشتهر في هذه الازمنة المتاخرة ولهذا اتصف حاله على كثير

من الاجلّة وتحقيق حاله من الامور المهمة وبيانه انه لم يكن لذلك الكتاب سند ولا بين الطبقة المتوسطة من الاصحاب الى زمان الفاضل التقي
مولينا محمد تقي المجلسي قدس سره وهو اول من روّج هذا الكتاب وبعده ولده العلامة مروّج الشريعة المحدث مولانا محمد باقر المجلسي فانه
اورده في كتاب بحار الانوار ووزّع عباراته على الابواب واسند اليه في الآداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند ظاهرا
وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وذكر في البحار ما يوضح وجه اشتهاره قال كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل المحدث
القاضي امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق لي في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل قم حاجين
ومعهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد ره انه قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه و
كان عليه اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام ع فأخذت الكتاب وكتبته
وصححته فأخذ والدي هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه في
كتاب من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكورة فيه
انتهى وعن المولى المقدس التقي المجلسي والد شيخنا صاحب البحار انه قال من فضل الله سبحانه انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث
القاضي امير حسين طاب ثراه كان مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذه البلاد يعني اصفهان ولما
تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي وقال لما كنت في المكة المعظمة جائني جماعة من اهل
قم مع كتاب قديم كتب في زمان ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه وكان على ذلك اجازات جماعة كثيرة من
الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي انه من تأليفه ع فانتسخت منه وقابلت مع النسخة ثم اعطاني وانتسخت منه نسخة اخذها بعض
الفضلاء ليكتب عنها ونسيت لآخذ ثم جائني بها بعد تمامي للشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح
الفارسي ثم لما تفكرت فيه وظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه وكان ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه
فهو عباراته الا نادرا وكل ما ذكره الصدوق بدون السند فهو ايضا عباراته فرايت انه ذكر في مواضع انه سئل ليندفع اعتراضات
الاصحاب في شبهاتها والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان معلوما عندهم انه من تأليفه ع ولذا عمل
الصدوق وافتى به وحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الاقدسين وقد ذكر في اللوامع شرح الفقيه عند
نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته الظاهر ان
علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الفقيه التي يفتي
بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا والثقة العدل القاضي امير حسين
استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع وانا اشرفت ورأيت صورة
خطه على ما رسمه القاضي وعن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بان هذا
الكتاب تصنيف الامام وجعله الصدوق حجة بينه وبين ربه وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار وغيره فمن ذكر في اثناء
السعي انه ترك بعض الطواف ان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كان المتيقن من الطواف اقل من النصف وهذا موافق
لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه تأليف الامام ابي الحسن الرضا ع وانه كان يعلم به وان السند

منهم من كان عنده ذلك ومنهم من يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه تجليلا له لقدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين
صالحين ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتي بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام
في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين قد اخذ من تلك النسخة واتى بها الى بلادنا واستنسخت نسخة من كتابه انتهى وقال السيد
الاستاد المحقق طاب ثراه في بعض فوائده والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان هو السيد امير حسين
بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام
السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجتهد طويل الباع كثير الاطلاع
وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة في زمان الغيبة وكتاب النفحات القدسية في اجوبة المسائل الطبرستية وكتاب
رفع المنافاة عن التفضيل والمساواة وضعه لبيان افضلية امير المؤمنين ع عن جميع الانبياء ومساواته لنبينا ص الا في النبوة و
هو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات وفيه اجازة جم غفير من العلماء المشاهير له منهم المحقق
الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه والد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد وصف
جميعهم بالفقه والفضل والعلم وفي اجازات شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر و
النسب الطاهر والتحقيق الفائق والراي جامع محامد الخصال وحاوي محاسن الجلال المتخلي عن ربقة التقليد والمتحلي بحلية الاستدلال
شرف السيادة والنقابة والافادة والافاضة ادام الله افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته
نحو ذلك نروي عن هذا السيد الاجل والسند الاوحد ما صح له روايته واتضح له درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة
المجلسي عن والده المقدس المجلسي برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا ع وهو ثقة وقد اخبرني ثقتين ممن ادعى العلم
فيصدق تلك الدعوى ثم قال شيخنا المحفوظة السيد وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي اني وجدت
نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين
وان اصل النسخة في المكة المشرفة بخط الامام وكان بالخط الكوفي فنقله المولى المقدس الامير زا محمد وكاتبه صاحب الرجال
الى الخط المعروف قال الشيخ السيد ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال
ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله ع قال النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست الطريق اليه ابراهيم بن سليمان بن عبد الله
بن حيان والطبقة تلائم كونه من اصحاب الرضا ع فقد روى عن ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا ع والجواد ع فيكون
محمد بن سكين من اصحاب الرضا ع وهذا النقل وان لم نجده لاحد من المعتبرين الا انه يلوح منه آثار الصدق فيصلح للتأييد
قال ومما يؤيده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين
بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد
بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا فاضل ثقة كذا في نسخ عديدة مصححة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الآمل
نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا هو هذا الكتاب فان الرسالة الذهبية المعروفة بطب الرضا عدة اوراق
في الطب صنفها للمأمون وارادته من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا وجود نسخة الاصل

الشيخ عبد العالي ابن المحقق

عنده وانما اجازة الكتاب له لا انه روى هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة وانه صنفه لانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة ثم قال السيد الاستاد ومما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين له حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة وخالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب وعبرا في الغالب بنفس عباراته ويلوح من الشيخ المفيد الاخذ به والعمل بما فيه من مواضع من عنه ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد رجع الى فتاويهم اصحابنا المتاخرون عنهم لاعتمادهم عليهم بانهم ارباب النصوص وان فتويهم عين النص الثابت عن الحجج وقد ذكر الشهيد ان الاصحاب كانوا يعملون بشرايع علي بن بابويه ومرجع كتاب يج وماخذه هذا الكتاب كما هو معلوم على من تتبعهما وتفحص ما فيهما وعرض احدهما على الاخر ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدم رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول لان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي وهو حجة عنده ولم يكن الصدوق فيه مقلدا اباه في ما افتاه حاشاه وكذا اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه وقال ابنه السيد الاستاد وتبا ذهب بعضهم الى ان هذا الكتاب تصنيف الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق ولاريب في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان كان الشيخ وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرايع المنسوب اليه هو بعينه رسالته الى ولده كما نص عليه جش واوهم كلام الشيخ في ست ان كونهما على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ثم نقل اربع عبارات اخرى من تلك الكتاب بالتي في طي ما سنذكره تدل على المغايرة وكونه تصنيف الامام ونقل عنه ايضا انه قال في موضع اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت ثم قال فهو اما للامام او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة الحق وداء الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق مذهب الامامية وما صح من الائمة ولا داعي الى الوضع في مثله فان غرض الواضعين ترويج الحق وترويج الباطل والغالب فيه من الغلاة والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك انتهى كلامه رفع في رياض الجنان مقامه اقول وممن روج ذلك الكتاب بعد الفاضلين الجليلين الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في كتابه كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية الرضا ع وجرى على ذلك المنوال جماعة من مشايخنا الاعلام وجمع من مشايخهم الكرام ومنهم من سكن اليه واعتمد وانكره جماعة وتوقف فيه ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المؤلفة في امل الامل هذا ابتداء ما عندي وبناء من قبلي في ذلك الكتاب ثم اقول الفصل ان الكلام اما في ان هذا الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الاحاديث والاخبار اي ما يحكي قول المعصوم من حيث هو مع عدم ظن كذبه ووضعه او مع احتمال صدقه اولا بل هو اما من الكتب المؤلفة من العلماء او من الاخبار الموضوعة او المظنون وضعها او الكلام في حجيته ولزوم العمل به اي في انه هل هو من الاحاديث الثابتة حجيتها ام لا فان كان الكلام في الاول ويظهر مما تقدم انه لم يجعل بمطلق الاخبار ولغيره في حجية لفة الخبر بالعمل ووافق الشهرة بين الاصحاب وفي الاداب والسنن والمكروهات حيث يتسامح فيهما ويعمل فيهما بالاخبار الضعيفة وفي التاييد ونحوهما مما هو شان الاخبار الضعيفة التي ليست بانفسها حجة فقد عرفت ان الفاضلين الجليلين والفاضل الهندي وجماعة من مشايخنا العظام ومنهم السيد السند الاستاد ومنهم

شيخنا الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق الناضرة وهو من المصرين على ذلك ويجعله حجة بنفسه ومنهم شيخنا الفاضل السيد علي الطباطبائي صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع ومنهم الوالد الماجد المحقق العلامة صاحب مع والمع برد الله مضاجعهم الشريفة وبعض من تقدم عليهم كالفاضل الكاشاني في هادي شارح المفاتيح قد سلكوه في سلك الاخبار واوردوه في كتب احاديث الائمة الاطهار ونقلوه في مؤلفاتهم بطريق الروايات ومنهم من عبر عنه بالرضوي وان بعضا اخر كالشيخ الحر ينكره ويجعله من الكتب المؤلفة او يتوقف فيه ومنهم من يتوهم انه رسالة الشيخ علي بن الحسين بن بابويه او شرايعه والتحقيق انه لا ينبغي الريب في اندراجه تحت كتب الاخبار وكونه معدودا من احاديث الاطهار لصدق حد الحديث والخبر وهو ما يحكي قول المعصوم من حيث هو لا من حيث انه راي المجتهد وظنه ويحتمل الصدق ولا يعلم كذبه او وضعه بلا ظن اما كونه مما يحكي قول المعصوم فظاهر فانه صرح في ديباجة الكتاب بقوله يقول عبد الله علي بن موسى الرضا ثم يذكر الى اخر الكتاب وهذا صريح حكايته قول المعصوم من حيث هو وهو ينفي كونه من الكتب المؤلفة لبعض العلماء او رسالة الصدوق او شرايعه ومما ينفي ذلك او كونه رسالة الصدوق ونحوها تضمنه في مواضع عديدة ومقامات متكثرة مما ينافي ذلك و يدل على نسبته الى الامام ومنها ما مر في كلام شيخنا الاستاد من قوله هذا ومما نداوم عليه نحن معاشر اهل البيت ومنها ما ذكره في باب الاغسال قال الليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع ومنها ما ذكره في باب الصلوة قال وكنت يوما عند العالم عليه السلام ورجل سئله عن رجل سهى فسلم في ركعتين من المكتوبة و منها ما قال ايضا في باب الصلوة قال اروي عن العالم قيام رمضان بدعة وصيامه مفروضة فقلت كيف اصلي في شهر رمضان فقال عشر ركعات الى ان قال وسئلته عن القنوت يوم الجمعة اذا صليت وحدي اربعا فقال نعم في الركعة الثانية خلف القراءة فقلت اجهر فيهما بالقراءة فقال نعم ومنها ما قال في باب غسل الميت وكتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلثة اثواب الى ان قال وقميص لابي لم يكتب هذا فقال اني اخاف ان يغلبك الناس يقولون كفنه باربعة اثواب او خمسة فلا تقبل قولهم وعممه بعد بعمامة وشققنا له شقا من اجل انه كان رجلا بدينا وامرني ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرجات و ظاهر انه لو كان اباه هو الامام المعصوم لم يكن في نقل قوله فائدة بل لم يكن وصيته وامره ماضية لان التكفين ودفن القبر كالغسل للغير وحده موته ومنها ما ذكره في باب غسل الميت ايضا قال وروي ان علي بن الحسين ع لما ان مات قال ابو جعفر لقد كنت اكره ان انظر الى عورتك في حياتك فما انا بالذي انظر اليها بعد موتك فادخل يده وغسل جسده ثم دعا بام ولد له فادخلت يدها فغسلت مراقه وكذلك فعلت انا بابي وظاهر انه لولا انه هو المعصوم الذي فعله حجة لم تكن فائدة في قوله وكذلك فعلت بل ذكره بعد نقل فعل ابي جعفر ع بابيه اول شاهد على انه ابن من امرائه وامثاله ومنها ما ذكره في باب الزكوة قال واني اروي عن ابي العالم في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر او ستة اشهر ومنها ما ذكره في باب الصوم قال واما صوم السفر والمرض فان العامة اختلفت في ذلك فقال قوم يصوم وقال قوم لا يصوم الى ان قال ونحن نقول يعظم في الحالين جميعا فان قوله ونحن نقول دال على انه ممن هو قوله حجة ومنها ما ذكره في باب الربا والدين والعينة بعد رواية مضمنة لجواز بيع حبة لؤلؤة تقوم بالف درهم بعشرة الاف درهم او بعشرين الفا وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا او التفرس بعامر ومنها ما قال في باب دية الاسنان قال سئلت

العالم عن رجل اتى اقلعاً فقطع بعض لسانه الى ان قال فقلت كيف في الدية ومنها ما قال في باب فضل الدعاء وروى عن العالم انه قال لكل داء دواء سئل عن ذلك فقال لكل داء دعاء ومنها ما ذكر في باب القدر والمنزلة بين المنزلتين قال سئلت العالم اجبر الله العباد فقال الله اعدل من ذلك فقلت ففوض اليهم فقال هو اعز من ذلك فقلت له صف لنا المنزلة بين المنزلتين ومنها ما ذكره في باب الاستطاعة قال وسئلت العالم ايكون العبد في حال مستطيعاً قال نعم اربع خصال مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله فسئلته عن تفسير الخ ومنها ما ذكره في باب الزهد والتواضع قال وسئلت العالم عن ازهد الناس قال الخ ومنها ما ذكره في باب المعروف قال وروى عن العالم انه قال الى ان قال قلت له يا ابن رسول الله وان كان غنياً قال وان كان غنياً ومنها ما ذكره في باب التفكر والاعتبار قال واروى تفكر ساعة خير من عبادة سنة فسئلت العالم عن ذلك فقال ثمرة التجربة الخ ومنها ما ذكره في باب البدع والرياسة وكل ضلالة في النار واروى عن العالم وسئلته عن شيء من الصفات فقال في آخره ابتغوا الاشياء عن العشر فلا تلجئوا لانه لا يحد ولا يوصف هذا ما نحن عليه كلنا ومنها ما ذكره في باب حديث النفس وسئلت العالم عن الوسوسة وان كثرت فقال في آخره ابضاً واروى ان الله تبارك وتعالى اسقط عن المؤمن ما لم يعلم وما لم يتعمد الى ان قال ذلك ومنها ما قال في اخر باب الربا والنفاق والعجب واروى ان رجلاً سئل ابى العالم عما يجمع به خير الدنيا والاخرة قال لا تكذب وسئلني رجل سنى عن ذلك فقلت خالف نفسك ومنها ما ذكره في باب الآداب وهو آخر الابواب قال في وروى عن ابي عبد الله انه قال الخ وظاهر ان هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من ابن بابويه وامثاله من العلماء ومنها ما هو ظاهر في كون القائل اماما معصوماً ومنها ما هو صريح في كونه ولدا للامام الكاظم العالم ومنها ما هو صريح في كونه ابنه وما هو صريح في كونه من اولاد امير المؤمنين وجميع ذلك شهادات ودلالات على انه ليس مؤلفا للعلماء بل هو منسوب الى الامام واما كونه مما يحتمل الصدق فظاهر اذ لا وجه لعدم احتماله ولا امارة على كذبه واما توهم من جهة عدم تداوله بين العلماء والمتاخرين فموهوم فاسد لانا شاهدنا مثله في الاصول الاربعمائة وامثالها المتروكة بين العلماء لاجل ذكر ما فيها في كتب احاديث اصحابنا وشرايعهم فكذا ذلك حيث ان عبارات الشرعية ماخوذة في رسالة ابن بابويه ومن لا يحضره الفقيه وغيرهما مع انه لولا صدقه فكان لاجل كونه موضوعا عليهم وهو بعيد غاية البعد كما يظهر وجهه مما نقلنا عن السيد الاسناد هذا مع انه مما يوجد له امارات دالة على الصدق موجبة للظن له وان كان ضعيفا كما ذكرها السيد الاستاد من الوجوه والامارات وادعاء بعض علماء الثقات وقد وجدنا انا ايضا نسخة معتبرة منه في خزانة كتب والدي العلامة قد كان بعض مواضعه بياضا وكتب في الحاشية كان في النسخة التي بخط الشريف ع في موضع البياض اسطر قد محيت وكانت في ظهره هذه العبارة ما على ظهر المنقول منه بخط الامام ع صح لاحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب لابيه جعفر واخيه محمد واحمد هو الملقب بالسكين واكثر ما رود وهو ابو جعفر الزيدي وصح ليحيى بن الحسن الحسيني وكتبه علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب الغيث اليهم في محرم لسنة ثلث ومائتين للهجرة بمدينة مرو ولله الحمد انتهى اقول قال العلامة في رجاله وقبله جش في كتابه يحيى بن الحسن بن عبد الله بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ابو الحسين العالم الفاضل الصدوق روى عن الرضا ع انتهى وهذا التصريح بكونه من اصحاب الرضا ع مما يصلح

اجازة لصدق الاجازة المذكورة وقال الميرزا محمد في رجاله الكبير ابو الحسين العلوي جليل من اهل نيشابور انتهى وكونه من اهل نيشابور ايضا من امارات صدق الاجازة الصادرة في مدينة مرو وبالجملة لو لم نقل انه مظنون الصدق فلا شك في انه محتمله وبعد ذلك لا يبقى مجال العدم مرة من الاخبار وان كان الكلام في الثاني اي في حجيته وعدمها فهذا امر يختلف باختلاف المذاهب والمسالك والآراء في الحجة من الاخبار الآحاد فان منهم من يقول باختصاص الحجية بالمسانيد من الاخبار من الصحاح او مع الحسان او الموثقات ولا شك ان ذلك ليس منها لعدم ثبوت الكتاب من الامام من جهة العلم واليقين ولا بالنقل المتصل من الثقات المحدثين ومنهم من يقول باختصاص الحجية باخبار الكتب الاربعة الدائرة وهذا ايضا كسابقه ومنهم من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق او الصدور وبعبارة اخرى كل خبر مفيد للظن واللازم على ذلك ملاحظة ما نقلناه من الشواهد والامارات فان حصل له منها الظن فليقل بحجيته والا فلا ومنهم من يقول بحجية كل خبر غير معلوم الكذب وهذا مظنونه ولا شك ان هذا الكتاب منه فيكون حجة معمولا به عنده والله اعلم بحقيقة الحال

فائدة اعلم ان في قاعدة اخذ المفاهيم على ما هو المستفاد من العرف والمحاورات هو التصرف في المحكوم به نفيا واثباتا او فيما له المفهوم وجودا او عدما من غير تصرف في شيء آخر اصلا فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فتصرف في المشروط في الاكرام فيقال مفهومه ان لم يجئ زيد فلا تكرمه فتبدل وجود المشروط الذي له المفهوم بالعدم واثبات الاكرام الذي هو المحكوم به بالنفي ولا تبديل لغيرهما فلا يتبدل المجيء ولا زيد ولا نفس الاكرام ولا الضمير الراجع الى زيد واذا قيل اكرم الرجل العالم فمفهومه الوصفي لا تكرم الرجل الغير العالم او الجاهل وهو ايضا بمعنى غير العالم واذا قيل يجب عليك الكون في البيت الى الغروب فمفهوم غايته انه لا يجب الكون بعد الغروب وعلى هذا اذا قيل ان جاءك الرجل العالم فاكرمه فمفهومه الشرطي انه ان لم يجئك الرجل العالم فلا تكرمه اي الرجل العالم لا مطلق الرجل اذ لم يكن الضمير في المنطوق لمطلق الرجل بل هذا الرجل المذكور في المنطوق فكذا في المفهوم ومن ذلك يظهر فساد ما قد يقال في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على عدم وجوب التبين في خبر العادل بان مفهومه الشرطي انه ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا تتبينوا في خبره ان عدم مجيء الفاسق اعم من مجيء العادل فيدل بواسطة العموم انه ان جاء العادل فلا تتبينوا في خبره فان المفهوم انه ان لم يجئ الفاسق فلا تتبينوا في خبره اي خبر الفاسق اذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى يصلح مرجعا للضمير ولانه مقتضى القاعدة المذكورة وكذا فيما ورد في رواية البصري انه كان علي ع اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء يقرع بينهم فان مفهومه الشرطي انه اذا اتاه رجلان يختصمان مع شهود كذائي لم يقرع بينهم اي بين الشهود الكذائي فلا يصح ان يقال ان عدم اتيان الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائي اعم من اتيانهما مع الشهود المختلفين في العدالة والعدد فلا يقرع بين هذه الشهود ايضا بمقتضى المفهوم وعدم الاقراع فيهم يستلزم ترجيح الاعدل والاكثر قطعا لان مرجع الضمير في لفظ بينهم في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوي في العدل والعدد او هذه الشهود المخصوصين وهو ايضا بمعنى المتساويين دون مطلق الشهود لما ذكر فيكون حكم الشهود المختلفين مسكوتا عنه وهكذا في جميع الموارد

فائدة اعلم ان من الامور الواضحة ان المدلول الالتزامي للفظ فرع مدلوله المطابقي وتابع له فاذا انتفى المطابقة ينتفي الالتزام ايضا ويتفرع على ذلك انه لو جاء خبر ان من تزوج باكرة باذن وليها خاصة ثبت لها حق المضاجعة فمدلوله المطابقي ثبوت حق المضاجعة للزوجة وعدم ثبوت

في فائدة اخذ المفاهيم

في ان المدلول الالتزامي فرع المطابقي

بل الالتزام الشرعي على وجوب النفقة ولحوق الولد بالزوجية وصحة النكاح وغير ذلك فلو جاء خبر يدل على عدم ثبوت حق المضاجعة لمثل المطلق الزوجية ورجع على الخبر الاول عند ضعف سنده الخبر الاول لا لاجل المعارضة لا يمكنه القول بثبوت الزوجية والنفقة المفهوم من الخبر الاول لحيث ان المعارض مخصوص بحق المضاجعة لان الزوجية والنفقة كانا انما اعتبر لثبوت حق المضاجعة فاذا المرتب بين لا دالة على الزوجية والنفقة ولما فرعان منكرة وقد يشتبه الامر لاجل ذلك في بعض الموارد كما اذا اقر احد بزوجية امرأة له وانكرها الزوج فقالوا بوجوب الانفاق عليه مع عدم ثبوت الزوجية له مع ان الاول مدلول التزامي للثاني وقد اشرنا في بعض الفوائد السابقة الى ما يرفع الاشتباه ونقول هنا ايضا ان هيهنا امرين الاقرار بالزوجية وثبوتها ظاهرا بحسب الشرع ووجوب الانفاق لازم الاقرار بها لكونه اقرارا على نفسه كما انه لازم ثبوتها ايضا والمطابق المنفي هنا هو ثبوت الزوجية الظاهرية واما الاقرار بالزوجية فلم ينتف اصلا فيكون لازمه الذي هو وجوب الانفاق عليه باقيا

فائدة من القواعد الشرعية الكلية كون مقتضى اليد الملكية ما لم يعارضه البينة ونحوها وهذه القاعدة ثابتة في الشريعة بلا خلاف فيها بوجه وهي مما كانت اجماعية وصرح بعض شراح المفاتيح الاتفاق عليها بل صرح بعضهم بضرورتها والنصوص بها مع ذلك مستفيضة بل في المعنى متواترة منها الاخبار الواردة في حكم تعارض البينة ومنها خبر حفص بن غياث المروي في الكتب الثلثة وفيه ارايت اذا رأيت في يد رجل شيئا ايجوز ان اشهد انه له قال نعم قلت فلعله لغيره قال ع ومن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه اليك من قبله ثم قال ع ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق ومنها الخبر المروي في الوسائل عن تفسير علي بن ابرهيم صحيحا وعن الاحتجاج مرسلا عن مولينا الصادق ع في حديث فدك ان مولينا امير المؤمنين ع قال لابي بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله تع في المسلمين قال لا قال فان كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادعيت انا فيه من تسأل البينة قال اياك كنت اسئل البينة على ما تدعيه قال فاذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون تسئلني البينة على ما في يدي وقد ملكته في حيوة رسول الله ص وبعده ولم تسئل المؤمنين على ما ادعوا علي كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم الخبر ومنها موثقة يونس بن يعقوب في المرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال ع ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له ولا شك ان الاستيلاء على الشيء بنحو يكون في يده والاختصاص بمتاع البيت غير مناف لعدم الفاصل ومنها رواية مسعدة بن صدقة كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومنها رواية حمزة بن حمران ادخل السوق فاريد ان اشتري جارية فتقول اني حرة فقال اشترها الا ان يكون لها بينة وصحيحة العيص عن مملوك ادعى انه حر ولم يأت ببينة على ذلك اشتريه قال نعم وبعض هذه الروايات وان كان ضعيفا الا ان جميعها معتبرة لوجودها في الاصول المعتبرة ومع ذلك بعمل الاصحاب منجبرة وبغير ما ذكر من الاخبار معتضدة فلا كلام في اصل المسئلة وانما المقصود التكلم في مواضع الاول في معنى اليد فانه قد يتوهم ان لفظ اليد في هذا الكلام ليس على حقيقته بل المراد المعنى المجازي ولعدم انحصاره في معنى خاص اما يدخله الاجمال او يحمل

على اقرب المجازات وهو ايضا لا يخلو عن ابهام واجمال وفيه ان اليد وان كانت حقيقة في العضو المخصوص الا انها في هذا التركيب ليست مجازا لان هذا التركيب حقيقة في معنى خاص يعرفه اهل المحاورة وانه يعرفه التبادر وعدم صحة السلب فيجب الحمل عليه ولا شك في صدق الكون في اليد عرفا فيما كان تحت اختياره ويتصرف فيه تصرفات ملكية كالبيع والاجارة والاعارة ونحوها وكذا فيما يستعمله وينتفع به ويتصرف فيه بالافساد والاصلاح كالركوب والحمل في الدابة والعمارة والتخريب في الدار والغرس والزرع في الارض وهكذا او من وجوه الاستعمال وضع متاعه او جنس آخر بل مطلق ما له فيه الصدق العرفي وهل يصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به ملكا او استيجارا او عارية كقلنسوة في بيته او دابة في مربوطه او متاع في دكانه الظاهر نعم للصدق العرفي واما في كون ما فيه من غير وضعه فيه او عدم ثبوت ذلك كوجود دابة او دار فيها متاع فيه نظر الظاهر العدم ما لم يعلم انه بنفسه وضعه للشك في صدق الاسم فلو كانت هناك دابة عليها حمله الذي حمله بنفسه عليه يصدق اليد على الدابة بخلاف ما اذا كان عليها حمله ولم يثبت انه حمله عليها او علم انه حمله غيره الذي يدعي الدابة وهل يكون اغلاق باب الدار ونحوها وكون مفتاحها في يده يدا الظاهر نعم لو كان هو الذي اغلق الباب واخذ المفتاح وقد يتعارض الامور الموجبة لصدق اليد في مال كما اذا كان متاع زيد في الدار واغلق عمرو بابها او يكون دابة في حصار زيد وعليها حمل الغير او زمامها في يد الغير ونحو ذلك فيجب الرجوع الى العرف في الصدق في امثاله ومن صور التعارض ما اذا كان طريق في دار زيد ويسلكه عمرو فادعى ملكيته والظاهر ح ترجيح الثالث ومنه الدابة عليها حمل زيد وزمامها بيد عمرو والترجيح لآخذ الزمام و من باب التعارض ما اتفق في هذه الايام في بلدنا فكان فيها دار فيها طريق يعبر عنه عامة الناس فيدعي مالك الدار الطريق ولم ينازعه احد من العابرين الا واحد فزاحمه وادعى الملكية الخاصة متشبثا باليد الحاصلة من العبور فمنعنا صدق اليد عليه له لعدم ثبوت ما كان ينتفع به منه امرا مخصوصا به يصدق لاجله كون يده عليه ومنه يعلم انه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم فادعى احد ملكيته ونازعه واحد من العابرين لا لاجل نفسه لا للعامة لاجل يد العبور لا يصلح لمزاحمته لعدم كون ذلك يدا ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرفات الملكية يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهدا من الاشكال في جواز الشهادة بالملكية بدون مشاهدة التصرفات كصاحب الكفاية بل المحقق بل قد يستشكل مع التصرفات ايضا ونقل التردد فيه عن ط لان اليد شيء والشهادة على الملكية شيء آخر ولذا ترى انهم جميعا يقولون ان اليد المنفردة عن التصرف هل يصح الشهادة على الملكية ام لا فيثبتون اليد ويختلفون في الشهادة بل يثبتون اليد مع انضمام التصرف ايضا وكذا الاثبات في ما ذكروه مع ما سنذكره من اقتضاء مطلق اليد اصالة الملكية فان استصحابها ايضا يقتضي ايضا لنهاية مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية ولذا اتفقوا على ان ما كان في يد مورث شخص ولم يعلم حاله يحكم بملكيته له ويجوز شرائه منه ولو لم يجز له الشهادة بملكية مورثه الثاني المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضية لها انها الاصل فيها الا ان الدليل عليها ولا يخرج عن مقتضاها الا بدليل مخرج ولا انها دليل اصلا بل يرتفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشأن في الاصول ولذا لولا انه ورد من الشرع الحلف على المنكر لولا البينة لما حكمنا به والدليل على ذلك الاجماع والاخبار وسؤال البينة من المنازع

والحكم بها او قوله في رواية مسعدة المتقدمة حتى يستبين لك غيره لك وبها يقيد الاطلاقات ايضا الثالث لا شك انه يشترط في
اقتضاء اليد اصالة الملكية عدم انضمام اعترافه بعدم الملكية بالاجماع فانه دليل مخرج عنها وهل يشترط انضمام ادعائه الملكية
ام لا الظاهر الثاني لعموم صدر رواية حفص المتقدمة الحاصل من ترك الاستفصال وموثقة يونس السابقة بل الظاهر الاجماع
ولذا يحكم بملكية ما في يد الغائب وما كان في يد المتوفى له ويحكم بكونه ميراثا منه ما لم يعلم خلافه ويجوز الابتياع مما في يد احد
مع انه من دون سؤال ادعائه الملكية وعدمه نعم الظاهر اشتراط عدم انضمام ادعاء عدم العلم بملكيته ايضا فلو قال ذو اليد اني
لا اعلم انه ملكي ام لا لا يحكم بملكيته لان الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد اما الاجماع فظاهر واما الاخبار وطلب البينة
من مدعيه فكذلك ايضا واما الروايتان المتقدمتان فلظهورهما في ذلك بل قوله في الثانية بملكه نص صريح فيه كما ان قوله في الاولى وهما
ملكاه البيت من قبل ظاهر فيه ايضا وكذلك رواية مسعدة وما بعدها واما الموثقة فلامكان منع صدق الاستيلاء عليه في مثل
ذلك الشيء ومنها ما في رواية جميل بن صالح الصحيحة عن الرجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله غيره قلت نعم كثير قال
هذه لقطة قلت فوجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فانه
حكم فيما هو في داره الذي لا يعلم انه لمن كونه في يده على ما هو المستولي عليه انه ليس له وايضا علل كون ما وجد في الصندوق له
بما يفيد العلم بانه ليس لغيره من عدم ادخال غيره يده فيه والى موثقة اسحق بن عمار عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحوا
من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت
فان لم يعرفوها قال يتصدق بها فانه لا شك ان الدراهم كانت في تصرف اهل المنزل على ما عرفت ولو انهم قالوا انا لا نعلم انها لنا
او لغيرنا فيصدق انهم لا يعرفونها فلا يحكم بملكيتها لهم ومن ذلك يعلم ان اليد لا يكون في حكم ذي اليد لاجلها النقدان لم يعلم
ملكيته ولكن المراد بعدم علمه بالملكية عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية فان الغالب ان الوارث لا يعلم حال ما
انتقل اليه من مال مورثه والمشتري في السوق لا يعلم انه مال البايع او سرقه او غصبه فان اليد الخالية عن اعتراف المورث و
البايع بالعلم بعدم الملكية او عدم العلم بالملكية الشرعية كاف في علم الوارث والمشتري بالملكية الشرعية فلو كان متاع في
دكة احد ولم يعلم انه مما ورثه او اشتراه او وضعه غيره لا يجوز له التصرف فيه وكذا اذا كان فيما خلفه مورثه شيء اعترف المورث
باني لا اعلم انه مني او لا وكذا لا يجوز شراء شيء عن شخص كان في يده ويقول اني لا اعلم انه من اموالي او من الغير بل يلزم على ذي اليد
الفحص فان لم يتميز مالكه يكون مجهول المالك اما كونه مجهولا عند غير ذي اليد فظاهر واما عنده فكذلك ايضا لاجل انه يعلم
انه لا يعلم الرابع كما ان مقتضى اليد اصالة الملكية فيما يملك كذلك مقتضاها اصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكا
كالوقف فلو كان شيء في يد احد مدعيا وقفيته عليه فادعاه غيره ولا بينة له يقدم قول ذي اليد لموثقة يونس بن يعقوب
المتقدمة بل الظاهر الاجماع ايضا ومن هذا القبيل ايضا ما اذا ادعى على غيره بكون ما في يده بادعاء الاجارة من مالكه الذي
استاجره منه فيقدم قول ذي اليد الخامس ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لاصالة اليد على الملكية او الاختصاص اذا لم
يعارض اليد اصل آخر واما اذا عارضه اصل او استصحاب كما اذا ادعى ذو اليد الانتقال اليه من مالكه السابق او ثبت
مسبوقية يده بيد اجارة او عارية او نحوهما ولم يعلم زوال اليد الاولى فلو ادعى مالك الارض ملكيتها والمتشبث بها لو

فيما لو تعارض اليد اصل آخر

وقفيتها او المتشبث الاجارة والمالك عدمها او المتشبث التحجير وغيره اثبت تحجيره السابق لا يقدم قول ذي اليد كما ياتي
تحقيق كل مسئلة مذكور في موضعها السادس هل يختص اقتضاء اليد الملكية او الاختصاص في الاعيان ام يجري في
المنافع ايضا لم اعثر بعد على مصرح باحد الطرفين والظاهر هو الاول للاصل وعدم ثبوت الاجماع في غير الاعيان واختصاص
الاخبار بها اما الاخبار بتعارض البينات والروايتان الاخيرتان فظاهر لان موردها في الاعيان واما رواية حفص بن غياث
فلان لفظ شيئا في اولها وان كان نكرة في سياق الشرط المفيدة للعموم الا ان رجوع الضمير في قوله الشراء منه وان يشتريه
يوجب اما تخصيصه بالاعيان او التوقف كما بين في الاصول لعدم جواز الشراء في المنافع اجماعا واما الموثقة فلرجوع
الضمير المجرور فيها الى المتاع الذي هو من الاعيان واما رواية مسعدة فلان الاسناد لا اليها انما هو بواسطة الامثلة
المذكورة فيها وكلها من الاعيان واما قوله والاشياء كلها على هذا منفردا فانما يدل على الحلية دون تمام المطلوب
نعم ظاهر حديث فدك العموم الا انه يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالاعيان فانها المتبادر منها فان من
لفظ ما في اليد بل الاستيلاء وصدقهما على المنافع غير معلوم بل ههنا كلام آخر وهو ان اليد والاستيلاء انما
هو في الاشياء الموجودة في الخارج القارة واما الامور التدريجية الوجود الغير القارة كالمنافع فلو سلم صدق
اليد والاستيلاء عليها فانما هو فيما تحقق ومضى لا في المنافع المستقبلة التي هي المراد ههنا ولا يعلم انه لو ورد
في خصوص الرحى الواقعة على نهر ماء الغير والمنع عن سد الماء عنه يثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكية ايضا وكذا
ما ذكره جماعة في الميراث لان عدم اقتضاء اليد الملكية فيها لا ينافي المنع عن سد منفعة مخصوصة بدليل آخر كالخبر
او الضرر فيحتمل الحكم بوروده واما ما قد يدعى من ظهور اليد في الملكية وهو حاصل في المنافع ايضا ففيه بعد تسليم
اليد ههنا منع حجية ذلك الظهور اولا ومنع الظهور ثانيا فانه لو سلم فانما هو في الاعيان مع التصرفات الملكية واما
في المنافع التي اعيانها ملك الغير فلا لشيوع مشاهدة الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير نحو جهة اللزوم و
الملكية فيجعل الجار على حائط جاره او المشترك وينصب الميزاب على داره او ملكه ويطرح الثلج ويضع خشب السقف
على حائطه ويجري الماء من داره الى داره او مائه الى داره ويستعمل المسلمون لشاهد الحال بعضهم مياه بعض ويجرون
مياههم في دورهم وقد يغيرون مواضع الجريان في كل عام ويبنون الحياض الكبيرة المجددة الى غير ذلك بل يمكن ادعاء ظهور
عدم الملكية في امثال ذلك وابتناء الامر او لا على المسامحة او شاهد الحال السابع ما ذكر من ان الاستيلاء يدل
اصالة الاختصاص للمستولي انما هو اذا لم يكن هناك مدع يثبت له جهة اختصاص آخر ايضا فلو كان ذلك لا يفيد الاستيلاء
شيئا لان جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير معينة وارجاعها الى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه
حتى يحمل عليه والجهة الاخرى للغير ثابتة فليس طالما معارض معلوم ولا دافع كذلك فلو ادعى احد استيجار شيء في يد غيره
مدعيا هو ايضا انه استاجره يطلب البينة من المدعي لاصالة الاختصاص بالمستولي فان جهة الاختصاص بينهما واحدة
بخلاف ما لو ادعى المالك عدم الاجارة لان ملكيته مختصة به والمدعي يدعي الاختصاص الاستيجاري ولا دليل
عليه وكذا لو ادعى احد اختصاصه بشيء في يده ويستولي عليه من جهة استحقاق منفعته بصلح او نحوه وادعى

في ان حكم اليد مختص بالاعيان ام يجري في المنافع

المالك عدمه فلا يقدم قول المستولي لثبوت جهة اختصاص للمالك وعدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي فحفظه بذلك
فانه مفيد في كثير من المواضع الثامن يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب المملك فلو علم مبدئها
وعلم انه ليس سببا مملكا لا حكم لها كيد الغاصب والودعي وكما اذا كان هناك شي لم يحتمل وجها شرعيا مملكا وكما اذا اخذ
المدعي بحضورنا واثبت يده عليه للاجماع واختصاص لا دلالة بغيره ذلك ومن ذلك القبيل ما لو دخل في اكثر قرى بلاد العجم من اخذ
ماء الغير كل يوم في بعضه وادخاله في حماماتهم مع عدم رضا صاحب يوم الماء غالبا وعدم رضائه ولا يعتني ارباب الحمامات
بعدم رضائه فقد يتوهم اعاظم بثبوت يد رب الحمام على الماء مع انه ليس له وقت معين على التحقيق من حيث المبدء والمنتهى ولا
قدر معين من المجرى فانه يختلف ما يأخذونه بقلة الماء وكثرته وقدر احتياج الحمام ولا يدعي رب الحمام وقتا معينا ولا قدرا
معينا ولا يمكن تصحيح ملكية ما يأخذونه للحمام مع هذه الابهامات بوجه شرعي لا يشترك فيه غيره في ذلك الوقت ثم المراد
باحتمال الاستناد الى السبب المملك ليس الاحتمال المتحقق بعد اعمال الاصول والقواعد الممهدة الثابتة فلو كانت هناك
يد لم يعلم منشاؤها ولكن علم مسبوقيتها بيد عادية او غصب لم يعلم ان اليد الحالية هل هي تلك اليد او زالت الاولى و
حصلت يد ثانية من السبب المملك فمقتضى استصحاب اليد السابقة واصالة عدم حدوث يد اخرى يجعلها هي اليد الاولى
فلا يفيد ملكية وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والاصل مع اليد المقتضية للملكية بل يصير اليد بواسطة الاصل
والاستصحاب غير اليد المقتضية التاسع لا يشترط في صدق اليد عرفا مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف بل يكفي مباشرة
الوكيل والمستعير والامين والمستأجر والناصب منه بعد ثبوت احد هذه الاوصاف له في ذلك التصرف للصدق العرفي
وكذا يد المعير انما الزيد فانه يقال بيته انها في يد زيد فلا العاشر يمكن ان يكون يدان او ازيد على شي واحد بمعنى ان يكون
يد كل واحد منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كونه بها ذي اليد بالنسبة الى تمام الشي عرفا كالدابة وراكبيها ورديفين
والسراج الواحد في بيت ضيفين يدا الكافي بلحاف بينهما في كل الليلة والاناء ياكلان منه وضعه والفرش يجلسان عليه
فح يحكم بكونهما ذا اليد على ذلك الشيء لا ان يد كل منهما على بعضه الشائع لامكان كون شي واحد في يد اثنين فلا ضرورة
الى التبعيض وليست اليد كالملكية التي لا يمكن تعلقها بتمام شي بالنسبة الى كل من الشخصين بل مثل القرابة لشخصين والتوطن
في بلدين والجوار لداوين والمصاحبة مع شخصين والموافقة لهما وهكذا الحادي عشر اقتضاء اليد للملكية التامة لذي
اليد انما هو اذا لم يعارضها يد اخرى ايضا اي كانت يدا منفردة فلو كان شي واحد في يد شخصين بحيث لم يختص يد كل بالبعض
عرفا لا يدل على ملكية لواحد منهما للتعارض ولا لهما معا بان يكون تمامه ملكا لهما لعدم الامكان وهل يحكم بالاشتراك
في الملكية حتى يكون بينهما بالسوية كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ام لا بل يحكم بواسطة اليدين عنا
نفي ملكية غيرهما وان لم يحكم بملكيتهما او احدهما ظاهر اكثر الاخبار والمتقدمة وان كان خالية عن الدلالة على ذلك لان الرواية
الاولى مختصة باليد الواحدة والعلة المذكورة فيها بقوله ومن اين جاز لك ان تشتري انه لا يدل على انه اذا اشتراه من اثنين يجوز له ان
يشهد انه لهما بل يدل على انه يجوز له ان يشهد انه ملك لهما او لاحدهما والثانية وان كانت اعم الا انها لا تدل على الازيد
من طلب البينة من الخارج عنهما المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير وحصول الملكية في الجملة الشاملة لملك هذا وهذا او هما

معا بالشركة واما الاشتراك بخصوصه فلا وكذا اطلاق الروايات الثلث الاخيرة الا ان مقتضى قوله في الموثقة ومن استولى
على شي منه فهو له انه لو استوليا معا عليه كان لهما ويقتضي قاعدة التساوي في الشركة المبهمة تنصيفه بينهما نصفين ومرجعه
الى ان اليدين المشتركتين تقتضيان الملكية المشتركة ويعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه اثنان ويدهما عليه بدون
البينة لاحدهما او مع البينة لهما بل الظاهر انه اجماعي بينهم كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في مداعي تنصيف ما في يدهما معا الثاني عشر
لو اقر ذو اليد بملكية عبده ثم اقر بعبده لعمرو يحكم باليد لزيد لثبوتها بالاعتراف الاول وعدم صدق اليد عرفا للثاني بعد الاول
فلا يصلح الثاني لمعارضته لانه لا ينفي الاول بلا معارض فيه مستصحبا عائدة قد يذكر ان افادة المطلق للعموم مشروطة بان لا
يكون مذكورا لبيان حكم اخر فان بعض مشايخنا المحققين قرر في فوائده المطلق يرجع الى العموم بشرطين احدهما ان لا يكون بعض افراده
شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق الى ان قال الثاني ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث يراد اثبات
عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم اخر كقوله فكلوا مما امسكن عليكم فان ذكره لاظهار حل ما يصيده الكلب
من حيث انه صاده لا من حيث الغسل وعدم الغسل فان رجوعه الى العموم انما هو لئلا يخرج الكلام عن الفائدة والفائدة
هنا متحققة وان لم يرجع اليه انتهى كلامه وقد اقول فرضنا ان افادة المطلق للعموم لما كانت لاجل الحكمة فانه لولاه يخلو الكلام
عن الفائدة فيشترط في افادته له عدم ترتب فائدة اخرى لبيان الحكم مدا حكم نفس المطلق فيما لو انه لولا عموم الحكم لجميع
افراده خلى الكلام عن الفائدة لعدم امكان ارجاعه الى واحد معين ولا الى واحد لا بعينه لا يثبت العموم وفائدة اخرى فليس
الا العموم وفي تلك الايتم اذا لم يعلم كون المطلوب بيان حكم نفس المطلق بل كان الكلام منساقا لبيان امر اخر كما انه سبحانه
بين حكم حلية صيد الكلب بقوله كلوا مما امسكن ولم يرد بيان حكم الممسك حتى يعم جميع افراده حتى يحرم المسئول موضع
عض الكلب منه لئلا يخلو الكلام عن الفائدة بل اراد بيان حلية صيد الكلب وهو يحصل بحليته فرد من ممسكاته ايضا
بل مقتضى التعدد ثبوت العموم مع احتمال كونه منساقا لبيان حكم اخر بل مع احتمال ترتب فائدة اخرى والحاصل ان
افادته للعموم انما هو اذا علم ان التكلم في بيان حكم المطلق لا مطلقا ولكن لا يخفى ان ذلك انما يصح على القول بكون عموم المطلق
لدليل الحكمة وانه لولاه لخلى الكلام عن الفائدة واما لو قلنا بان عمومه لاجل تعليق الحكم على الطبيعة وهي في ضمن جميع الافراد
موجودة فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع فلا يتم ذلك بل الصحيح انه يشترط عدم العلم بكونه منساقا له لان كونه منساقا لتحقق الحكمة
عليها مقتضى الاصل والحقيقة نعم لو علم عدم ذلك لم يجر الدليل اذ لا يكون حكم في الكلام معلقا على الطبيعة واردا
عليها فاذا قال احد خذ الدراهم واشتر لي لحم الغنم فذهب المأمور واشترى به الخبز فقال له الامر انما امرتك باشتراء
اللحم وانت اشتريت الخبز لا يكون قوله باشتراء اللحم معارضا لقوله او لا اشتر لحم الغنم لان قرينة المقام دالة على ان مراده
ليس بيان ارادة طبيعة مطلق اللحم بل اراد نفي ارادة الخبز فلا يمكن الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع افراد اللحم والحاصل
انه على ذلك يشترط انتفاء عمومه بالعلم بان ذكر المطلق ليس الا لبيان حكم اخر غير بيان حكم الطبيعة ثم ان ما ذكره من انه
يشترط في افادته العموم ان يكون ذكره لاجل بيان حكم نفسه من حيث يراد اثبات عمومه ومن قوله من حيث انه صاده لا من
حيث الغسل وعدم الغسل وان عمومه ايضا مخصوص بحيثيته التي علق الحكم عليها من هذه الحيثية فلا يسري الى حيثيات

اخر واذا حصل الشك فيه من جهة اخرى لم يجز التمسك بالعموم من الجهة الاولى ولم يكن عمومه من هذه الجهة منافيا لما ينفي الحكم عنه من جهة اخرى فاذا قال الغنم حلال يعم الحكم لجميع الاغنام من حيث انه غنم فلا يمكن الاستدلال به على حلية الغنم المغصوب والجلال او الميتة وغيرها وهذا الكلام ايضا انما يجري على دليل الحكمة اذ حلية الغنم من حيث هو غنم فائدة تامة وان لم نعلم حال افراده من جهة اخرى ولا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة لانها موجودة في ضمن كل فرد من افرادها في جميع حالاتها فيجب تحقق الحكم ايضا هذا مع ان ما ذكره من ملاحظة الجهة المذكورة ان اراد ان لاجلها لا يثبت الحكم في افراد ذلك المطلق المختلفة بجهات اخر من جهة وجود جهة الحكم اذا شك في حكمها من جهة الجهات الاخر لزم انتفاء التعارض بين المطلقات الا فيما اذا كان المتعارضان واردين على المطلق من جهة واحدة لا اذا تغايرت الجهات فلا يكون تعارض بين قوله في الغنم الزكوة وليس في الحيوان المعلوفة الزكوة او ليس في الحيوان الاسود او الجلال الزكوة لان الاثبات راجع الى جهة الغنمية والنفي الى جهة العلف او السواد او الجلل فلا ينافي الاول ثبوت الزكوة في المعلوفة من جهة الغنمية وان اراد ان الحكم انما هو من الجهة الاولى ايضا وجدت هذه الجهة ويحصل التعارض فيما اجتمعت فيه الجهتان فهو صحيح ولكن الظاهر من قوله لا من حيث الغسل وعدم الغسل انه لا يحكم لاجل تعليق الحكم على المطلق بوجوده في غير المغسول ايضا فلا ينافي حلية المطلق حرمة غير المغسول ويحكم بحرمته ولا يلاحظ اطلاق الحل وهذا غير صحيح فتامل **فائدة** قد ترى الفقهاء كثيرا انهم عند تعذر حمل الامر والنهي على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب او الكراهة وقد يطالب بالوجه فيه مع تعدد مجازاتهما والتحقيق انه اذا تعدد مجاز اللفظ المصروف عن حقيقته ولم يقم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها فلو ان كان بعضها اقرب الى الحقيقة المصروف عنها يجب الحمل عليه والا دخل فيه الاجمال وجعلوا وجه الاقربية الموجب لذلك ثلثة كما صرح به بعض سادة مشايخنا المحققين فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة الاول تبادر المعنى المجازي المعين من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة له على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته والمتبادر منه لم يعقل فهمه في الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو فهم المعنى مع القرينة ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد التي هي حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فاذا اريد استعمالها في النعمة وجب ضم قرينة تصرفها عن ارادة القدرة كان يقول لزيد يد عندي او لبنائه مثلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة بل يجب مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لا لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وان اتفق

القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات المحتملة عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما يستند من اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الانصراف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة دورانه في الكلام وانما الاشتهار سبب للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا او لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الثالث قوة العلاقة في المجاز وشدة مناسبته مع الحقيقة اما لان شدة المناسبة موجبة لاشهرية الاستعمال في الكلام وكثرة الدوران في المحاورات او لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقي بحيث لا اقرب منه مقتض للانتقال من اللفظ اليه او لان القرب من الحقيقة يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ لا ريب في ان القرب من الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح انتهى ملخصا اقول قد بينا في كتبنا الاصولية اعتبار الوجه الاول من هذه الوجوه الثلثة وكذا الاخيران حيثما اوجبا التبادر واما بدونه فلا وقد اشار السيد الاستاد الى ما في بعض الاخيرين ايضا ولا اعتبار ايجابهما للتبادر واما الوجه الاول فهو تام صحيح وكما ذكره يرجع تعيين اكثر المجازات في الكلمات اليه ومنه مشابهة في المحاورات معتبرة عند اربابها ومنه تعيين صاحب الجمال من القمر او البدر في قولك رايت قمرا او بدرا في بيت فلان والبليد من قولك فلان حمار ونحو ذلك وان كان ذلك التبادر مسببا في الغالب من اشتهار الاستعمال في ذلك المجاز وقد يسبب عن عدم ظهور علاقة بين المعنى الحقيقي وبين غير ذلك المجاز ثم مما ذكر يظهر وجه حملهم الامر والنهي المصروفين عن حقيقتهما على الندب والكراهة لانهما المتبادران منهما عند تعذر الحقيقة كما صرح به السيد السند المذكور مع انه لو اعتبر الوجهان الاخيران ايضا لكانا جاريين هنا ايضا لان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتي الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم وعلاقة الندب والكراهة مع الوجوب والحرمة اقوى من علاقتهما مع سائر المحتملات وهما اشد مناسبة معهما من غيرهما **فائدة** ترى الاصوليين والفقهاء يقولون ان حكايات الاحوال تلبس الالفاظ الواقعة فيها ثوب الاجمال ولا تفيد عموما ولا اطلاقا فيقولون انه قضية في واقعة وهو كذلك كما هو في الاصول مبين ومع ذلك ترى بعضهم قد يستدلون في بعض الموارد بالحكايات باطلاقها وهو في غاية الكثرة كما في رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين ع في دابة في ايديهما واقام كل واحد منهما البينة انها نتجت عنده فاحلفهما علي ع فحلف احدهما وابى الاخر ان يحلف فقضى بها للحالف فتمسكوا بها في اجراء هذا الحكم في كل واقعة كانت من جزئيات هذه من غير فرق بين البينتين المتساويتين في العدد وفي العدالة والمختلفتين فيهما او في احدهما ومن غير تفرقة بين ان يكون اباء الاخر عن الحلف نقضا او اجلالا لها وكما في رواية غياث بن ابرهيم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع اختصم اليه رجلان في دابة وكلاهما اقاما البينة انه انتجها فقضى بها للذي في يده فاجروا الحكم في كل بينة ايضا تمسكا بها وكذا في صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله ع وفيها وذكر ان عليا ع اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا واقام هؤلاء البينة

بعض ملل الاخبار

انهم انتهوا الى مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا فقضى بها لاكثرهم بينة فاستدلوا بها على الحكم المذكور من غير تفرقة بين كون البغل في يد احدهما او في يديهما ولا بين البينتين المتساويتين عدالة والمختلفتين ولا بين المورّخين وغير المورخين وكذا في موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ان رجلين اختصما الى علي ع في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء في العدد فاقرع بينهما سهمين وجعل بعض هذه الاخبار معارضا للبعض اخرى في بعض احكامهما ولولا الحكم فيهما بالاطلاق او العموم لما كانت تعارض وكما في رواية القسم بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قضى رسول الله ص بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده فيستدلون بها على ثبوت الحكم في كل دين وكما في رواية ابي مريم عن ابي جعفر ع في بيان حكم امرأة اتت امير المؤمنين ع فقالت اني قد فجرت الخ الحديث وهو طويل فاستدلوا بها على هذا الحكم بالاطلاق في كل واقعة يشملها اطلاقها لولا انه قضية في واقعة وكما في موثقة سماعة وابي العباس المتضمنين لحد رسول الله ص المستسقي الذي زنا بعرجون فيه مائة شمراخ مرة واحدة فتكلموا فيهما بمقتضى ظاهر الاطلاق وكما في رواية شعيب العقرقوفي قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل تزوج امرأة لها زوج قال يفرق بينهما قلت فعليه ضرب قال لا ماله يضرب فخرجت من عنده وابو بصير بحيال الميزاب فاخبرته بالمسئلة والجواب فقال لي اين انا قلت بحيال الميزاب قال فرفع يده فقال ورب هذا البيت او رب هذه الكعبة لسمعت جعفرا ع يقول ان عليا ع قضى في الرجل تزوج امرأة لها زوج فرجم المرأة وضرب الرجل الحد ثم قال لو علمت انك علمت لفضخت رأسك بالحجارة ثم قال ما اخوفني ان لا يكون اوتي علمه انظر الى ابي بصير كيف فهم من حمل حكاية جعفر ع القول علي ع الاطلاق ولذا جعله منافيا لقول ابي الحسن ع وقال اما قال مع انه يمكن ان يكون عمل امير المؤمنين ع لامر هو اعلم كان يكون الرجل وجب عليه الحد والمرأة الرجم لغير ذلك العمل ونحو ذلك الى غير ذلك ولعلك ترى كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلال بحكايات الاحوال في امثال هذا المجال فكيف الحال تؤل عرضهم من توهم انه قضية في واقعة فلا يصلح حجة للاطلاق او عموم وان حكاية الحال واردة مورد الاجمال انها من حيث هي كذلك ولا ينافي ذلك ان يفهم منها الاطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها او من القرائن المفيدة للعموم او الاطلاق حكاية المعصوم لها بعد السؤال عنه عن حكم واقعة لانه وارد عن الامام مورد الاستدلال وهو مفهوم قطعا لانه لو كان في الالفاظ المطلقة المذكورة في الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم لوجب على الامام ذكره ليتم الاستشهاد والاستدلال بل المتبادر المتفاهم عرفا من مثل ذلك عدم مدخلية قيد اخر في ذلك الحكم وانه لو كان لكان الحاكي ذكره البتة ولهذا يستدل الفقهاء في تلك المواضع باستشهاد الائمة لحكايات الاحوال ويفهمون منه العموم او الاطلاق ثم ان ذلك فيما اذا كانت حكايته ع مسبوقة بسؤال عنه عن حكم واقعة من افراد ذلك المطلق كما في رواية العقرقوفي في غاية الوضوح وهل يكون كذلك لو لم يكن مسبوقة بالسؤال كما في اكثر الروايات المتقدمة ام لا فيه اشكال والظاهر منه ايضا الاطلاق او العموم وعدم مدخلية قيد اخر في الحكم لان الظاهر ان حكاية المعصوم لذلك ليس لمجرد الحكاية والقصة وانما هو لبيان حكم الواقعة كما هو وظيفته وعليه بناء اكثر كلماته الشريفة ولانه يعلم غالبا ان السامعين يجعلونها حجة في الوقايع ويفهمون

الاطلاق فلولا ارادته يلزم الاغراء بالجهل بل لنا ان نقول انه لولا الاطلاق لكانت حكاية مجملة خالية عن الفائدة المعتد بها والظاهر ان المعصوم اجل من ان يتكلم به ولاجل هذه الامور يتبادر منه العموم او الاطلاق ولاجل ذلك التبادر استند اليها الاصحاب في اثبات العموم ولولا سبق السؤال وهل حكاية الراوي حالا عن الامام يكون كذلك ام لا كما في رواية تميم بن طرفة ان رجلين عرفا بعيرا فاقام كل واحد منهما بينة فجعله امير المؤمنين ع بينهما الظاهر ان الراوي اراد الاطلاق او العموم سيما مع سبق السؤال عنه ولكن الاشكال في حجيته والظاهر عدم الحجية لانه ليس رواية الاطلاق والعموم عن الامام لان الواقعة لم تكن الا جزئية حقيقية فان اراد الراوي ذلك فهو مستند الى استنباطه واجتهاده وهو ليس بحجة اصلا ومن الامور المتضمنة مع تلك الحكايات المثبتة للعموم او الاطلاق عدم القول بالفصل بين الافراد كما في الدابة في الروايات المذكورة فانها وان كانت دابة مخصوصة من بعير او فرس او بغلة او حمار او غيرها ولكن لا فرق بينها بالاجماع المركب ومنها تنقيح المناط القطعي او الاولوية حيثما وجدا ولا فرق في حجية العموم او الاطلاق الحاصلين من هذه الثلثة لو وجدت مطلقا سواء كانت الحكاية من الامام او الراوي وسواء كانت مسبوقة بالسؤال او لم يكن والله الموفق **فائدة** اذا قام دليل على ان سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن الباقي بل يجب الاتيان به كالوضوء حيث انه انعقد الاجماع على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه كغسل احدى اليدين لقطعهما يجب الاتيان بالاجزاء الباقية وح فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق في الباقي او لا ويظهر الفائدة فيما اذا اختلفوا في وجوب شيء من على من يجب عليه الاتيان بالباقي وعدمه فانه على الاول يجب اتباع ما دل عليه الامر السابق من اطلاق او تقييد او غيرهما وعلى الثاني يجب فيه العمل بما يقتضيه الاصول الشرعية فقيل بالثاني لان الاوامر انما كانت متوجهة الى القادر على الجميع وبعد حصول المانع انتفت ووجوب الاتيان بالباقي انما هو من جهة دليل اخر غير تلك الخطابات فيجب ملاحظة حاله فالاوامر السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها في شيء من الاحكام اقول ما ذكره فيما اذا كان الامر السابق امرا واحدا متعلقا الى الاجزاء كقوله توضأ ظاهر موافق للاصل واما اذا كان اوامر عديدة كقوله سبحانه فاغسلوا وجوهكم وايديكم وامسحوا برؤسكم وارجلكم فغير ليس بذلك الظهور وان كان الامر ايضا كذلك لدوران الامر بين تخصيص الخطاب باولي الايدي والارجل جميعا بقرينة قوله وايديكم وارجلكم وبين تقييد قوله وايديكم وارجلكم بمثل قوله ان كانت لكم الايدي والارجل والظاهر عدم الترجيح فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين او الرجلين نعم لو كانت هنا خطابات متعددة بتعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل عليه خطابا نعما كما اذا قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب اخر يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا الى اخر اجزاء الوضوء والوجه واضح **فائدة** اعلم انه قد اصطلح المحدث الكاشاني مؤلف كتاب الوافي في اسماء الرجال المتكررة في الاسانيد اصطلاحا خاصا بينه في ديباجة الكتاب وربما لا يحضر الديباجة فيحتاج الناظر في الاحاديث الى معرفتهم وقد ذكر ولده الفاضل محمد المدعو بعلم الهدى في فهرست كتب كثيرا في ظهور مجلدات الوافي وربما لا يكون مكتوبا فاردنا ان نذكر فهرسته هنا ليكون معينا للطالب قال ولده علم الهدى

هذا ما اصطلح عليه الوالد الاستاد في كتاب الوافي من اسامي الرجال المذكورة في الاسناد استضبطها في هذا الجدول
تذكرة لي ولاولادنا ولطالبي من الاصحاب ووزعتها ستة اقسام واضعا لكل طائفة منها اشتركت في معنى عنوانا يخصها
بالاكتساب فالمكنى عن تعدادهم بالاعداد الاثنان في اوائل السند الحسين بن محمد عن معلى بن محمد الاثنين في اواخر
السند هرون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة الاربعة الثانية علي بن ابرهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني الاربعة الناقصة
علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز الاربعة عن صفوان محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وابو علي الاشعري عن محمد
بن عبد الجبار الثلثة في اوائل السند علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن ابي عمير الحسين عن الثلثة الحسين بن سعيد عن محمد
بن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة التامة علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي الخمسة الناقصة علي بن ابرهيم
عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن ابن ابي عمير سهل عن الثلثة سهل بن زياد عن محمد بن الحسن
شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك الصفار عن الثلثة محمد بن الحسن الصفار عن حسن بن موسى
الخشاب عن غياث بن كلوب عن اسحق بن عمار العدة عن ابن عيسى محمد بن يحيى العطار وعلي بن موسى الكمنداني وداود بن كورة
واحمد بن ادريس وعلي بن ابرهيم عن احمد بن محمد بن عيسى العدة عن البرقي علي بن ابرهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينه
واحمد بن محمد بن امية وعلي بن حسن عن احمد بن محمد البرقي العدة عن سهل علي بن محمد بن علان ومحمد بن ابي عبد الله ومحمد بن
الحسن ومحمد بن عقيل الكليني عن سهل بن زياد محمد عن الاربعة محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن العلاء بن رزين عن
محمد بن مسلم المكنى عن اسمائهم بكلمات النسبة الازدي بكر بن محمد الازدي الاشعري جعفر بن محمد الاشعري
البجلي عبد الرحمن بن الحجاج البجلي البرقي احمد بن محمد بن خالد البرقي البزنطي احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي البصري عبد الرحمن
بن ابي عبد الله البصري والتلعكبري ابو محمد موسى بن هرون التلعكبري التميمي عبد الرحمن بن ابي نجران التميمي التيملي
علي بن الحسن بن فضال التيملي الثمالي ابو حمزة الثمالي ثابت بن دينار الجعفري سليمان بن جعفر الجعفري الجوهري القاسم
بن محمد الجوهري الحضرمي ابو بكر الحضرمي الخراساني ابرهيم بن ابي محمود الخراساني الديلمي محمد بن سليمان الديلمي الرازي
الجاموراني ابو عبد الله محمد بن احمد الرازي الجاموراني السياري احمد بن محمد السياري الصهباني محمد بن عبد الجبار
الصهباني الطاطري علي بن الحسن الطاطري الطيالسي محمد بن خالد الطيالسي العاصمي ابو عبد الله احمد بن محمد العاصمي
العبيدي محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني العجلي بريد بن معوية العجلي العرزمي عبد الرحمن بن محمد العرزمي العلوي محمد بن
احمد العلوي العقرقوفي ابن يعقوب العقرقوفي العياشي محمد بن مسعود العياشي الغنوي هرون بن حمزة الغنوي
الفطحية احمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقة عن عمار بن موسى الساباطي القاساني علي بن محمد القمي
ابو علي احمد بن ادريس الاشعري القمي ابو علي الاشعري عن محمد بن عبد الجبار الصهباني الكاهلي عبد الله بن يحيى
الكرخي ابرهيم بن زياد الكناني ابرهيم بن نعيم ابي الصباح الكوفي الحسن بن محمد علي اللؤلؤي الحسن بن الحسين المروزي
سليمان بن حفص المنقري سليمان بن داود المثنى احمد بن الحسن النخعي ايوب بن نوح النميري موسى بن اكيل النميري
الميثمي ابن ابي مسروق النيسابوري محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان الهاشمي اسمعيل بن الفضل اليماني ابرهيم

بن عمر المعبر عنهم بالاوصاف والالقاب الاصم عبد الله بن عبد الرحمن بن نجيح منصور بن يونس البقباق ابو العباس
الفضل بن عبد الملك الجمال عبد الله بن محمد الحذاء زياد بن عيسى ابو عبيدة الخزاز ابرهيم بن عيسى ابو ايوب الخشاب
الحسن بن موسى الدهقان عبيد الله بن عبد الله الرواسي ابو العباس محمد بن جعفر الزيات محمد بن الحسين بن ابي الخطاب
السراد الحسن بن محبوب الشحام ابو اسامة زيد بن يونس شعر يزيد بن اسحق شعر الصحاف الحسين بن نعيم الصفار محمد
بن الحسن الصيقل الحسن بن زياد القداح عبد الله بن ميمون المشايخ محمد بن نعمان عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
عن ابيه محمد المفيد ابو عبد الله محمد بن النعمان مؤمن الطاق ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول الوشاء الحسن بن علي
المحذوف اسماء آبائهم ابان ابان بن عثمان احمد في ثواني اسانيدكا واوايلها احمد بن محمد احمد في اوائل اسانيد
احمد بن محمد بنان بنان بن محمد بن عيسى وهو عبد الله اخو احمد بن محمد بن عيسى الحسين الحسين بن سعيد الاهوازي حسين
الحسين بن عثمان حماد حماد بن عثمان حميد عن ابن سماعة حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة درست درست
بن ابي منصور الواسطي ذبيان ذبيان بن حكيم الازدي ذريح ذريح بن محمد بن يزيد المحاربي رفاعة رفاعة بن موسى النخاس
الاسدي سعد سعد بن عبد الله سماعة سماعة ابن مهران الحضرمي سهل في ثواني الاسانيد واوايلها سهل بن
زياد صفوان صفوان بن يحيى عاصم عن محمد بن قيس عاصم بن حميد عثمان عثمان بن عيسى العلاء العلاء بن رزين علي
في اوائل الاسانيد علي بن ابرهيم بن هاشم علي عن ابي بصير علي بن ابي حمزة علي المثنى علي بن اسمعيل فضالة فضالة بن ايوب محمد بن
في اواسط الاسانيد محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل محمد في اواخر الاسانيد محمد بن مسلم الثقفي محمد في اوائل الاسانيد محمد
بن يحيى العطار مسمع ابو سيار مسمع بن عبد الملك الملقب بكردين موسى في اوائل الاسانيد موسى بن القاسم البجلي النضر
النضر بن سويد المنسوب الى اجدادهم بحذف الاسماء ابن ابان الحسن بن الحسن بن ابان ابن ابي حمزة الحسن بن علي بن ابي حمزة
ابن اشيم احمد بن علي بن اشيم ابن بزيع محمد بن اسمعيل بن بزيع ابن بندار علي بن محمد بن بندار ابن فضال الحسن بن علي بن يوسف بن
فضال ابن رباط علي بن الحسن بن رباط ابن الزبير علي بن محمد بن الزبير ابن زرارة محمد بن علي بن زرارة ابن سماعة الحسن بن محمد
بن سماعة ابن شمون محمد بن الحسن بن شمون ابن عقدة احمد بن محمد بن سعيد بن عقدة ابن عيسى احمد بن محمد بن عيسى ابن
فضال الحسن بن علي بن فضال ابن قولويه جعفر بن محمد بن قولويه ابن محبوب محمد بن علي بن محبوب ابن هلال محمد بن عبد الله
بن هلال ابن يقطين الحسن بن علي بن يقطين المنسوبون الى آبائهم او احد اقربائهم بحذف الاسماء ابن ابي يعفور عبد الله بن
ابي يعفور ابن اسباط علي بن اسباط ابن اسباط عن عمه علي بن اسباط عن يعقوب بن سالم الاحمر ابن بكير عبد الله بن بكير ابن
رئاب عبد الله بن رئاب ابن عمار معوية بن عمار ابن كلوب غياث بن كلوب ابن مراد اسمعيل بن مراد ابن مسكان عبد الله بن
مسكان ابن المغيرة عبد الله بن المغيرة ابن وهب معوية بن وهب الحسن عن اخيه الحسن بن علي بن يقطين عن اخيه الحسين
بن علي الحسن عن اخيه عن ابيه الحسن بن علي بن يقطين عن اخيه الحسين عن ابيهما علي علي عن عمه علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن
بن كثير الهاشمي القاسم عن جده القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد **فائدة** اذا ادعى احد الاجماع على امر كلي
واختلف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه منها فهل يحكم من يعتقد جزئيته وخطاه

المدعى في اعتقاد العدم بانه داخل تحت المجمع عليه اي الاجماع الادعائي او لا كما اذا قال احد يجوز الدخول في صلوة الفريضة بالوضوء المندوب اجماعا واعتقد عدم استحباب الوضوء للتاهب لصلوة الفريضة واعتقد آخر استحبابه فهما المختلفان ان علم ان مراده الاجماع على هذا العنوان اي عنوان الوضوء المندوب يدخل الوضوء المختلف فيه عند معتقد استحبابه في الاجماع المنقول وان علم ان مراده الافراد دون العنوان لم يدخل وان لم يعلم الامران يتوقف والاصل عدم وورود نقل الاجماع عليه **فائدة** قال جماعة يشترط في حمل المطلق على العموم الاستغراقي او البدلي ان يكون افراد الماهية متواطئة فلا يكون بعضها ارجح بالشيوع والغلبة ومرادهم ليس التواطي في نحو الاولوية والاشدية بل في الشيوع والغلبة فان كان انصراف الاطلاق اليه وشاع ذلك بين المتاخرين من اصحابنا قيل ولهذا يلزم حمل اطلاقات غسل الثوب والبدن على الغسل بالماء المطلق وفي كون هذا الحمل لاجل ذلك نظر وربما يظهر من السيد المرتضى ره المخالفة في ذلك ره قال لو كان الامر على ذلك لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به انتهى ورد بان المراد الغلبة بحيث يتبادر عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه وهو لا يمنع عن شيء اقول الشيوع على قسمين استعمالي ووجودي فان كان الشيوع استعماليا كالدابة في ذوات الاربع فلا شك في انصراف المطلق اليه ان بلغ الشيوع حدا يوجب التبادر لانه موجب لحصول الوضع التعيني واما ان لم يبلغ ذلك الحد ففيه نظر وان كان وجوديا كالانسان بالنسبة الى ذي الراسين فينصرف المطلق اليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن الحقيقة كما في كان انسان واما في غيره نحو اكرم انسانا فلا يمكن القول بالانصراف الى الشايع الاستعمالي والوجودي مطلقا وان قلنا بانها لاجل تعلق الحكم على الماهية فلا ينصرف الا الى الصور التي ذكرناها وعلى ما ذكرنا لا فرق بين المطلق والعام الوضعي واما على ما قالوا افترقوا بينهما قال بعض مشايخنا المحققين قده قلنا العموم الوضعي متناول للافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة الى ان قال فان قيل لا يخ اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة الشايعة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يتم المطلق كالعام فلا وجه للفرق قلنا الوجه فيه ظ لان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي له على الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه والحمل على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل انتهى وما ذكره قده في وجه الفرق صريح فيما ذكرنا من ان بناء حملهم على الشايع انما هو باعتبار جعله دليل عموم المطلق الحكمة دون تعلق الحكم بالطبيعة ثم ان من القائلين بالفرق بين المطلق والعام من قال بان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ايضا ثم بما ذكرنا يظهر ان ما ليس دلالته على العموم بالوضع بل بالقرينة العقلية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم البدلية وعموم التشبيه لو قلنا بعموم الاخيرين ينصرف الى الفرد الشايع البتة لو كان شيوعه موجبا الظهور اراده ثم ان ما ذكره من انصراف المطلق الى الشايع انما هو اذا لم يقم قرينة على ارادة العموم

الشامل للفرد النادر ومنه ما ادعى فيها فلا ومن القرائن استثناء بعض الافراد النادرة كقوله اكرم الانسان الا ذا اربعة ارجل فانه يشمل ذا الراسين ايضا وقوله الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان ومنها الاتيان بقيد لاخراج البعض الافراد النادرة كقوله الانسان غير ذي اربعة ارجل واجب الاكرام او الغسل وهو ازالة العين بالمايع مطهر ومنها تعليق حكم المطلق على وصف يتحقق في النادر ايضا كقولك المؤمن يستحق الاحسان وفي ذلك نظر لان التعليق لا يفيد ازيد من الاشعار الذي ليس بحجة **فائدة** اذا نقل احد الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى آخر الاجماع على وجوب ذلك مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار اجماعا لا يجب حمل المطلق على المقيد اذ لا يصير كلام بعض قرينة لكلام بعض آخر نعم يجب العمل بالمقيد اقول حمل المطلق على المقيد في اخبار الاطهار ايضا ليس لاجل ذلك كما حققنا في الاصول **فائدة** قال الشهيد في قواعده على ما حكى عنه لو قيد المطلق بقيدين متضادين نحو اعتق في كفارة الظهار رقبة مؤمنة وورد اعتق منها رقبة مذكرة وورد ايضا اعتق منها رقبة مؤمنة وعلم عدم التعدد تساقط المقيدان وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد المقيدين اقول الظاهر التخيير بين القيدين لانه الحكم عند تعارض الخبرين ومرجحه ايضا الى ما يرجع اليه التساقط ولكن يمكن تساقطهما ولكن ذلك انما هو في الاحاديث اما في الاقارير والوصايا ونحوهما اذا شهد شاهدان باطلاق وآخران بالمقيد بقيد وآخران بالمقيد بقيد مضاد للاول فالحكم التساقط لعدم ثبوت حجية شهادة عدلين لتعارض مثلها وهذا ايضا اذا ثبت اولا الاطلاق واما لو لم يثبت بان يقول الشاهدان قال بهذا القيد وآخران انه قال بذلك فليس من باب المطلق والمقيد بل من باب تعارض الشهادتين فاما يتساقطان ولا يثبت شيء او يقرع واما الاخذ بالقدر المشترك وهو المطلق فلا دليل عليه **فائدة** اعلم ان من الاحكام الوضعية الركنية ولم يرد ذلك في الواجبات بالنسبة الى جزء خاص في الروايات نعم ذكرها الفقهاء ولكنهم اختلفوا في معناها وتفسيرها بعد اتفاقهم على ان الركن ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا في انه هل هو ذلك فقط او ما يبطل به وبزيادته كذلك قال العلامة في المنتهى قال في كتاب الصلوة ونعني بالركن ما لو اخل المصلي به عامدا او ساهيا اتى ذكره بطلت صلوته وفي شا قال في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا او سهوا والشهيد في ذكرى في البحث المذكور وهي ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا كما في اركان الصلوة والفاضل المقداد في تنقيح قال الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا او لا والاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كذلك فسموه بالفعل وصاحب المدارك قال في بحث السجود انهما ركن في الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بهما في كل ركعة عمدا او سهوا بين جمهور الاصحاب قال في المسالك الجامعية تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا وكذا باقي اركان الصلوة وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموا فعلا غير ركن وقال بعض مشايخنا المعاصرين في شرحه على قع والمراد من الركن ما يلتئم منه الماهية مع بطلان الصلوة بتركه عمدا او سهوا

كالركوع وربما قيد بالامور الوجودية الملاحظة ليخرج التروك كترك الحدث فانها لا تعدّ اركانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما يبطل الصلوة بتركه مط فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومن الاخير الفاضل ابن فهد في المهذب البارع قال اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها ما لا يبطل الصلوة بتركها عمدا او سهوا وزيادتها كل فسموها الركن الى ان قال وما لا يكون كك سموه بالفعل والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد في شرح القواعد قال الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كك الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل بزيادته او نقصه عمدا او سهوا والشهيد في ص قال تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا او سهوا وكذا بزيادتها ولكنه في مقام آخر منه قال نحو ما في كري وفي المقاصد العلية وفيها ركن الصلوة ما يبطل الصلوة بزيادته ونقصه الا ما استثني وقال ايض يمنع الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مط وفي شرح الالفية الركن ما يبطل الصلوة بزيادته ونقيصته عمدا او سهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان احد الخمسة تبطل بزيادتها كما هي قاعدة الركن و قد استثني من هذه امور عشرة ويظهر من شرح الاثنى عشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا قسموا افعال الصلوة قسمين منها ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا وفي شرح الاثنى عشرية للنائيني تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا كما هو شأن الركن ويظهر ذلك ايض من مقام آخر من الكتاب المذكور لا يقال جمهور قال ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك فكيف يتم القول بركنيته الى ان قال ولعل المراد بركنيته عدم جواز اخلاء الصلوة منه بحيث يضع المكلف غيره ثم نا سيا الا اذا عرفنا الركن بانه ما يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا الى غير ذلك من كلمات الاصحاب وقد ظهر مما ذكرنا امور الاول ان هذا انقسام الاجزاء الى الركن وغير الركن مخصوص بالصلوة كما يستفاد من كلام الكل وفي بعض شروح الجعفرية وح نع والمهذب وجامع المقاصد وشرح الالفية وشرح الاثنى عشرية الثاني ان ذلك التقسيم انما هو مصطلح الفقهاء وليس التسمية مستندة الى قول الشارع كما يظهر من قيح وشرح الجعفرية وجامع المقاصد وشرح الاثنى عشرية ويظهر من الاخير انه اصطلاح لبعض اصحابنا لا لجميع الفقهاء الثالث ان معنى الركن الاصطلاحي ايض مختلف فيه عندهم فمنهم من اخذ في بيانه البطلان بالزيادة ومنهم من لم يأخذه الرابع انه على البناء على كون البطلان بالزيادة ايض ليس ذلك كليا لا يتخلف بل استثني فيه كما صرح به في المقاصد العلية وشرح الالفية الخامس انه لم يتعلق بالركنية من الشارع حكم حتى يجب علينا تحقيق معناه لاجل ذلك ولا اهتمام بها معتدّ به والمهتم به تعيين حكم كل فعل فعل بخصوصه **عائدة** لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ واما بالمندوب والمكروه فلم يظهر فيه اجماع بل صرح جماعة بتكليف الطفل المميز بهما قال صاحب المدارك بعد نقل استقراب تمرينية عبادة الصبي وان التكليف مشروط بالبلوغ عن الخلف ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط باطلاقه فان العقل لا يأبى توجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو

شرط التكليف حاصل كما هو المفروض ومن ادعى اشتراط ازيد من ذلك فعليه الدليل ويتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها بها لانها عبارة عن موافقة الامر وان قلنا انها تمرينية لم يوصف بصحة ولا فساد انتهى قيل بعد نقل ذلك عنه وهو جيد بحسب الاصل والقاعدة ويعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله قال ان اولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنى عشر كتبت لهم الحسنات واذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات **عائدة** قد بيّنا في كتبنا الاصولية كشرح تجريد الاصول والمناهج واساس الاحكام ومفتاح الاحكام جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات ويتعلق به امور نذكرها هنا الاول انا ذكرنا في الكتب المذكورة ان التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات والمكروهات ولا يتعدى الى غيرهما من القصص والوعظ والتعزية بمعنى الحكم بدلوله الاخبار الصحيح الضعيفة فيها كما يحكم بالمسائل الشرعية المستحبة او المكروهة وصرح والدي العلامة قدس سره بجواز التسامح التي ذكروها من الاخبار لا نعم ذلك وان اريد مطلق حكاية الاخبار الضعيفة في هذه الامور فلا كلام فيه ما لم يعلم الكذب وافتراء او الاسناد الى الشارع وقد يستدل لجواز التسامح في هذه الامور وغيرة الاصحاب و بعموم تعاونوا على البر والتقوى وعموم من ابكى وجبت له الجنة فان اراد المستدل ان ما ذكرنا من رواية الاخبار الضعيفة فيدل عليه ما ذكره مضافا الى الاصل وان اراد بيان المدلول والحكم به والفتوى فيما كان فتوى كان يقول من يبكي يكون كفارة لذنب سنة مثلا فلا يثبت مما ذكر لمنع التبرّء فيه وحصول التعاون والابكاء بالرواية ايض الثاني لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة عمل مستقل كصلوة او صوم او دعاء او استحباب شيء في اثناء عبادة على وجه الجزئية او الشرطية او على وجه التقييد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة لا يجوز التسامح ح فيه والظ انه لا خلاف في شيء مما ذكر بين القائلين بالتسامح الثالث هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان تكون من طريقنا او تكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم كذبها الظاهر الثاني لعمومات التسامح ولا ينافيه الاخبار الناهية عن اخذ الاحكام من اخبار المخالفين لان الظاهر منها النهي عن الاسناد اليها وذلك ليس كك بل استناد الى روايات اصحابنا الرابع هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد المجتهد ام لا بل يجوز ذلك له من غير تقليد حكي عن بعض مشايخنا المعاصرين الاول وهو كك لان التسامح في ادلة السنن حكم شرعي ايض مختلف فيه فهو كساير الاحكام الشرعية الفرعية فاذا قلد مجتهده في ذلك يتسامح تقليدا في الاعمال وليس تقليده ان يفتي له المجتهد في كل مسئلة مما تسامح فيه المجتهد بل يجوز تقليده في اصل مسئلة التسامح اذ الفتى به مجتهد فيسامح العامي ايض ويفعل ما بلغ اليه ثوابه استحبابا ثم لا نزاع بناء جواز العامي على التسامح تقليدا في السنن والمكروهات جواز عمله فيها بما يراه في كتب الفقهاء الاموات بل غير المجتهدين من العلماء على الكيفية التي ذكروها وبما يسمعها من الواعظين وبما يدل عليه خبر ضعيف ولو لم يعلم حجيته ما لم يعلم او ظن خلافه او كذبه وليس ذلك تقليدا له لمن ذكره كتقليد العامي للمجتهد الميت بتقليد الحي بل هو من قبيل اعتماده على اذان الثقة او على قبول خبر العدل في الطهارة و

في هذه الامور ايضا ما لم يعلم الكذب وكل صاحب كتاب الزرع على ما حكي عنه وقد ذكرنا في موضعه ان ادلة التسامح

النجاسة وثبوت الضلال. نعم هنا ان المراد من التسامح الذي يتسامح فيه هو مجرد الاتيان بفعل ورد استحبابه او اعطاء ثواب عليه بمثل خبر غير معلوم الحجية او بوجوده في كتاب فقيه او عالم او سماع منه او نحوهما ما لم يعلم خلافه واما جواز تركه الذي هو ايضا من اجزاء حقيقة المستحب فهو مما لا يتسامح فيه ولا يجوز اتباع غير قول من قوله حجة له فيه فلو احتمل عند العامي وجود امر وعيد او ثواب على فعله او استحب بدليل يتسامح فيه لم يجز له نفي الوجوب بذلك والدليل من جهة استحبابه الفعل وكذا لا يجوز له دفع حرمة المحتملة بالتسامح والدليل الذي يتسامح به وعلى هذا فكل امر يريد العامي ان يتسامح فيه فان لم يكن عنده محتملا للوجوب او الحرمة ولو بجهل ساذج فهو والا فان كان بنائه بفتوى مجتهده على اجزاء المقلد اصالة عدم الوجوب والحرمة قبل الفحص عن المظان التي يكون شأن المقلد التفحص فيها فيبني فيهما على الاصل ايضا ثم يتسامح لاستحبابه والا فيتفحص فيه اولا عمن قوله له حجة شرعية عما يحتمله من الوجوب او الحرمة ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب او الحرمة وان افتى باحدهما يبني الامر عليه لان التسامح لا يثبت الا اعطاء الثواب على الفعل وهو لا ينافي العقاب على الترك اذا افتى مفتيه بالوجوب ولان التسامح انما يعمل به اذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل وقول مفتيه دليل لازم الاتباع له على الحرمة اذا افتى بها واذا افتى بعض المجتهدين باحد الامرين دون البعض فله الخيار في تقليد اي الفريقين شاء في حكم الوجوب او الحرمة او عدمه ثم بعد التقليد في نفي الوجوب او الحرمة يعمل بالتسامح وفي حكم الحرمة الكراهة لان قول مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذي يتسامح به والتسامح فرع عدم المعارض المقبول واما الاباحة بمعنى تساوي الطرفين فهي ايضا نافية للثواب من الفعل فان كان فتوى مجتهده عليها الدليل الدال على التساوي فهو ايضا يعارض الدليل الذي يتسامح فيه وهذا بعينه حكم اجزاء فعل او كيفية بمعنى انه لو لم يحتمل في جزء من اجزاء ما يريد ان يتسامح فيه او كيفية مخالفة فيه فيعمل بالتسامح وان احتمل بان يجوز حرمة جزء او كيفية او كراهته او اباحته فالحكم فيه كالحكم في اصل ذلك الامر كما مر وقد ظهر مما ذكر ان جواز تسامح المقلد في كل امر بالتقليد يتوقف على انتفاء احتمال نفي استحبابه عند من قوله حجة له وعليه احتمالا راجحا او مساويا اما لعدم التفاته بذلك او لعلمه بعدم المخالفة او ظنه به بالفحص عنه واما مع الاحتمال الراجح او المساوي بالمخالفة فلا يتسامح الا بعد الفحص بالقدر اللازم في اداء تكليفه وهو القدر المحصل للظن بعدم المخالفة الخامس هل الثابت من التسامح هو مجرد اعطاء الثواب فقط او يترتب عليه ما يترتب على ساير المستحبات الثابت استحبابها بالدليل المعتبر شرعا ظاهر عبارة الذخيرة الاول حيث قال ان هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه يرد شرعا عليه الاحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية انتهى فلو نذر فعل مستحب او اوصى احد بصرف ماله في مستحب لا يكفي ذلك فيه لان المستحب الواقعي ان كان ما يترتب على فعله الثواب فيصدق على ذلك ايضا وان كان هو ما يرجح فعله شرعا او طلب فعله من غير منع عن النقيض فذلك كذلك ايضا او وعدة الثواب على الفعل من الشارع مرجح شرعي ويدل على الطلب التزاما فالمعتمد هو الثاني السادس هل جواز التسامح مخصوص بالروايات الضعيفة او يلحق بها ساير الظنون ايضا كالاجماع المنقول والشهرة وفتوى الفقيه والظن الحاصل من القياس ومن

الحاكي الشيء بالاعم الاغلب ظاهر المقام الاول وظاهر بعضهم الثاني والحق التفصيل فيجوز فيما يصدق عليه بلوغ الثواب كالثلاثة الاول دون غيره كالاخيرين ونحوهما **عائدة** اذا اعتبر الشارع امرا في تحقق حكم شرعي او وضعي وشرط فيه وعلق الحكم عليه ثم حكم بتحقق ذلك الحكم ايضا في بعض الحالات التي لم يعلم فيه تحقق المعلق عليه فهل الاصل فيه كونه قسيما للامر الاول في علية الحكم بمعنى ان الحكم مترتب عليه ايضا كما يترتب على الامر الاول او المعرفية او الكاشفية الشرعيتين عن الامر الاول وذلك كحلية الذبيحة فانها معلقة مشروطة بالتذكية ويثبت ايضا تحقق الحلية اذا اخذ اللحم او الجلد من يد المسلم او سوق المسلمين فهل الاخذ من المسلم قسيم عن التذكية وليست التذكية شرطا على الاطلاق او معرف شرعي لحصول التذكية كما ان الاستصحاب معرف لتحقق المستصحب لان الوجود السابق يدل على الوجود الحالي وكقبول الشهادة فانها مشروطة بعدالة الشاهد ويكفي عند جماعة ظاهر الاسلام فهل ظاهر الاسلام قسيم للعدالة وليست العدالة شرطا على الاطلاق او معرف شرعي لها او كاشف عنها او كطهارة الثوب المشترطة في الصلوة السابقة والنجاسة المانعة عنها فانه يثبت كفاية الطهارة المعلومة سابقا والنجاسة كذلك فهل الطهارة والنجاسة السابقتان قسيمان لهما حال الصلوة او معرفان شرعيان لهما في الحال وكالملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والاجارة والاعارة ويثبت كفاية اليد في جواز هذه الامور فهل الاصل قسيمية اليد عن الملكية او معرفيتها شرعا الحالي غيره لذلك الاشكال ان الاصل هو القسيمية ما لم يكن قرينة على المعرفية اذ المفروض انه لا ملازمة عقلية ولا عادية ولا شرعية بين ذلك الامر والامر الاول فلو كان معرفا له لكان بحسب الشرع والمفروض عدم دليل على المعرفية فينتفي بالاصل وايضا يثبت بالدليل الشرعي كفاية الامر الثاني ايضا في ثبوت الحكم وكونه لاجل كشفه عن الاول امر زايد يحتاج الحكم به الى الدليل والحاصل ان المعرفية الواقعية منتفية والشرعية موقوفة على توقيف الشارع والاصل عدمه وعلى هذا فلا يحكم بالمعرفية الا بدليل شرعي من نص كان يقول المأخوذ من يد المسلم مذكى او محكوم عليه بالتذكية او اجماع او قرينة ومن القرائن المثبتة للمعرفية اشتراط عدم العلم بانتفاء الامر الاول في ترتب الحكم على الامر الثاني فان المفهوم عرفا كون الثاني معرفا شرعيا للاول وانه قسيم يدل على العلم بالامر الاول ولذا لم يقل احد بعدم اشتراط التذكية ولا الطهارة السابقة ولا الملكية ولا العدالة او كفاية سوق المسلم والطهارة السابقة واليد وظاهر الاسلام في الحلية والطهارة الحالية وجواز البيع وقبول الشهادة بل قالوا بان ما في السوق مذكى شرعا والملاقي الاستصحاب طاهر شرعا وما في يد فلان ملكه شرعا وظاهر الاسلام مقتض للعدالة ولذا لو نذر احد ان يأكل اللحم المذكى شرعا او ان يجتنب من غير المذكى شرعا يكفي اكل لحم سوق المسلمين ولا يجب عليه الاجتناب من لحم السوق وكذا ساير الامثلة ومن القرائن ان يضم مع الحكم بكفاية الامر الثاني نحو قوله اخذا بتلك الحال فانه لو اراد ان حال الامر الثاني يقتضي تحقق الامر الاول لم يكن لذلك القيد فائدة اصلا ثم انه يظهر الفائدة في نحو الاقارير والوصايا والنذور والاحكام الشرعية والوضعية المعلقة على الامر الاول نحو بعتك ما من اللحم المذكى شرعا واجرتك كل دار ملكتها او وقفت كذلك فيحكم بوقفية ما كانت في يده ويظهر الفائدة ايضا في الاجماع فانه على المعرفية لا يكون

القول بكفاية الامر الثاني في تحقق الحكم منافيا للاجماع على اشتراط الاول مط وعلى القضية المحضة بكونه منافيا وفي تعارض الادلة فانه على المعرفة لا يعارض ما دل على ترتب الحكم على الامر الثاني ما دل على ترتبه على الاول وعلى القضية يحصل التعارض فتامل جدا **فائدة** قالوا الاصل في الوجوب هو المعين والتخيير خلاف الاصل فعندهم ان الاصل في الوجوب المستفاد من الامر وغيره من الالفاظ التي يدل على المعين واما فيما يثبت بالاجماع واختلف في كونه معينا او مخيرا فنسبة الاصل اليهما على السواء وهذا الذي اخترته في كتاب هج م والدليل على اصالة المعين في الاول اصالة عدم بدلية الغير وعدم براءة الذمة بالغير وعدم تعلق الوجوب به وعدم ملاحظة الى غير ذلك واقول لا يخفى انه لا يمكن ان يقال ان فيما يثبت بالاجماع ايضا الاصل كونه معينا لاجل احتياج الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية لان القدر المسلم الشغل باحد الامرين دون واحد معين ولا اصالة عدم تعلق الوجوب بالاخر لان الاصل عدم تعلق الوجوب التعيني بالمعين بل لان الاجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الامام فينكشف بالاجماع انه قال بوجوب شيء ويعلم قطعا حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه وانما يشك في قوله بوجوب الاخر ايض والاصل عدمه والحاصل انه انكشف بالاجماع قوله بالوجوب وتعلقه بالواحد المجمع عليه والتشكيك انما هو في الزائد بل التحقيق في المقام ان يقال قولهم الاصل في الوجوب المعين او المخير ان اريد منه ان الاصل في نفس الوجوب او فيما يدل على الوجوب من حيث انه يدل على الوجوب ما هو فجوابه انه لا اصل فيه ونسبة الاصل الى المعين والمخير سواء سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع وان اريد ان الاصل في وجوب شيء هل هو وجوبه معينا او يحتمل التخيير فالاصل فيه التعيين سواء كان ذلك باللفظ او الاجماع والوجه ظاهر ثم ان ههنا خلافا اخر وهو انه بعد ثبوت ان الاصل في الوجوب المعين فهل هو بالدلالة اللفظية بمعنى ان معناه الحقيقي ذلك وحقيقة الوجوب العيني او الدال على الوجوب يدل عليه في الجملة من غير دلالة على خصوصية المعين او المخير وانما يحكم بالمعين لنفي التخيير بالاصل كما يحكم بنفي وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم حكي عن جماعة من المتاخرين الاول لكون الوجوب حقيقة في العيني فيكون مجازا في التخييري وهو مصادرة ولتبادر العيني وفيه المنع ولاقتضاء الامر الاتيان بالمامور به وفيه ان المامور به في المخير ايض احد الامرين ويجب الاتيان به ايض ولمنافاة قولك انت مخير بين ضرب زيد وعمرو مع قولك او لا اضرب زيدا وفيه ان ذلك مستفاد من وحدة المفعول ولعدم صحة سلب تعيين قتل زيد عن قوله اقتل زيدا وفيه ما مر في سابقه ولانه لو كان للاعم لما جاز حمل المطلق على المقيد بل يحكم بالتخيير لان الاول خلاف الاصل ولا يكون الثاني على هذا كاف وفيه انه لا يجوز في حمل المطلق على المقيد ايض على التحقيق وحكي عن جماعة منهم العلامة في النهـ والمحقق الثاني في شرح عد والشهيد الثاني في ض الثاني لئلا يلزم استعمال الامر في معنيين والتي ذكراه في الحقيقة والمجاز للعينية على الحاضرين والتخييرية للغائبين وفيه ان خطاب المشافهة مخصوص بالحاضر ولانه لو كان للمعين لدار الامر في اضرب زيدا او عمرا بين التخيير والتجوز في لفظة او في معنى الحقيقة ولا ترجيح مع انه ليس كذلك وفيه ان التجوز في الامر راجح للتبادر ومع القرينة ولانه لو قال اضرب زيدا او عمرا لا يصح ان يقال ما اوجب شيئا وفيه انه لوجوب احد الامرين والتحقيق ان يقال انه ان كان الكلام في نفس لفظ الوجوب ونفس ما يدل عليه من غير ملاحظة

الامور الخارجية فالحق هو الثاني وان كان النزاع في مجموع الصيغة والمفعول فالحق هو الاول فان المعنى التركيبي غير المعنى الافرادي كما ان مدلول القائم حقيقة نسبة القيام الى فاعل ومدلول زيد قائم نسبته حقيقة الى خصوص زيد **فائدة** كثيرا ما يذكر في كتب الرجال ان فلانا مولى فلان او مولى على سبيل الاطلاق وهو يطلق باصطلاحهم على معان الاول المعتق بالكسر من اعتق رجلا فصار مولاه ويقال لذلك انه المولى من اعلى والثاني المعتق بالفتح فاذا اعتقه رجل فيصير مولى له ويقال له المولى من اسفل ويقال لهذين القسمين المولى من الرق والثالث الحليف ويقال له المولى بالحلف بالكسر واصله المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق ومنه الحديث حالف رسول الله بين المهاجرين والانصار مرتين اي اخا بينهم فاذا حالف احد اخر صار كل منهما مولى الاخر بالحلف والرابع الملازم للشخص فانه يطلق على الملازم غيره انه مولاه بالملازمة كما قيل مقسم مولى ابن عباس للزومه اياه والخامس غير العربي الخالص ويقال فلان مولى فلان عربي صريح الدراية والسادس المولى بالاسلام لمن اسلم على يد اخر كان مولاه بالاسلام ذكر هذه المعاني الثلثة شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية وقال فيه والغالب مولى التابعة وقال ايض ان المولى بمعنى غير العربي الخالص ايض كثير ونقل بعض مشايخ والدي قده في تعليقه على رجال منهج المقال انه قال والاكثر في هذا الباب ارادة معنى الغير العربي الخالص وههنا معنى سابع ايض ذكره في تعليقه ايض قد يراد منه وهو النزيل فيقال مولى آل فلان اي نزيلهم **فائدة** كثيرا ما يقول ارباب الرجال في حق شخص انه اسند عنه ويقولون ايض لا بأس به وفي معناهما خفاء اما الاول فقيل ان معناه انه سمع منه الحديث وقيل لعل المراد انه سمع منه على سبيل الاسناد والاعمال والاكثر ممن سمع منه الحديث ليس ممن اسند عنه اي لا يقولون ذلك في حقه وحكي عن الفاضل المولى محمد تقي المجلسي ان المراد انه روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه قال وهو كالتوثيق قول ويمكن ان يكون المراد انه روى عنه الحديث مسندا الى الغير واسند الحديث عنه وبواسطة الى الغير فكانهم اعتمدوا على اسناده فاسندوا الى من اسند عنه ونسبت الرواية اليه واما الثاني فقيل معناه انه لا بأس بمذهبه وقيل انه لا بأس برواياته قيل الاول الظهر ان ذكره مط والاظهر منه انه لا بأس به بوجه من الوجوه وكيف كان فلا شك في افادته تمام مدحا كما هو المشهور على ما قيل ويظهر من العلامة انه يفيد مدحا معتدا به وقيل بافادته التوثيق واستقربه صاحب منهج المقال في رجاله الوسيط على ما حكي عنه وربما قيل بعدم افادته المدح ايض وهو ليس بجيد **فائدة** هل الاصل في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها الا ما اخرجه الدليل او عدمه ظاهر اكثر اصحابنا بل صريحهم سيما المتاخرين منهم الاول بل ربما يظهر من بعضهم الاجماع عليه وكون اعتبار قولهما ثابتا من شرعنا والمحكي عن القاضي عبد العزيز ابن البراج الثاني واختاره بعض المتاخرين وهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين حيث قالوا بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين لعدم دليل على اعتباره عموما بل ظاهر السيد في الذريعة والمحقق الاول في المعارج والثاني في الجعفرية وصاحب الوافية حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما لعدم الدليل على اعتبارها وكنت على ذلك منذ اعوام كثيرة وعليه مبنى عدم قبول شهادتهما على تنجس الطاهر وتطهير المتنجس في كتاب مستند الشيعة في عدم قبولها على ثبوت الاجتهاد

وتحقيقها … بيان

المجتهدين في مناهج الاحكام والحق هو الاول لا لما ذكره من ظاهر الاجماع او تحمل اقوال المسلمين على الصدق او قبولها في
كل مورد مع فقد التنازع والتخاصم فيه كما اذا وقع في نجاسة الماء المبيع او طهره او في نفوذ حكم مجتهد على شخص بعد
حكمه عليه ونحو ذلك والتعدي الى سائر الموارد بعدم الفصل لمنع الاجماع وعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرنا في ذلك
الكتاب ومنع ثبوت الاجماع المركب بل لكل من يمنع اعتبار شهادة العدلين في مورد يقبلها عند التنازع والترافع فيه بل
لحسنة حريز بابرهيم بن هاشم التي هي صحيحة على الاقوى المذكورة في الكافي ونقلها في الوافي في باب من ادى ماله بغير بينة من كتاب
المعايش والمكاسب وفيها بعد ما عاتب ابو عبد الله ع ابنه اسمعيل في دفعه دنانيره بضاعة الى رجل بلغه انه شارب الخمر و
المفه انه لم يصله ذلك ولا اجر لك فقال اسمعيل يا ابه اني لم اره انه يشرب الخمر اني سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله
عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله عز وجل ويصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون
فصدقهم الحديث امرهم بتصديق المؤمنين اذا شهدوا عنده والمؤمنون وان كان جمعا معرفا ولكن عموم الجمع المعرف واستغراقه
افرادي لا جمعي كما ثبت في محله فالمعنى كل مؤمن شهد عندك فصدقه خرج المؤمن الواحد بالدليل كما ياتي فبقي الباقي مع ان ارادة
العموم الجمعي هنا منتفية قطعا لعدم امكان شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الايمان الى يوم القيمة بل ولا جميع مؤمني
عصره بل ولا نصفهم ولا ثلثهم بل ولا عشرهم ولا واحد من الف منهم فالمراد اما الاستغراق الافرادي بالمعنى الذي ذكرناه
او مطلق الجمع الشامل للثلثة وما فوقها او جميع افراد المجموع الشامل للثلثة المتعدي حكمه الى الاثنين ايضا بالاجماع
المركب القطعي وايضا الحكم متفرع على قوله سبحانه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وتصديق النبي لله عز وجل وللمؤمنين وهو
وارد في تصديق النبي ص لعبد الله بن نفيل وهو كان واحدا وايضا ظاهر ان من اخبر اسمعيل بشرب الخمر ليس الا اثنين او
ثلثة ويدل على المطلوب ايضا الاخبار الغير المحصورة المصرحة بجواز شهادة المملوك ونفوذها قبل العتق وبعده والمكاتب
والصبي بعد الكبر واليهودي والنصراني بعد الاسلام والخصي والاعمى والاصم والولد والوالد والوصي والشريك و
الاجير والصديق والضيف والمحدود اذا تاب والعدل والمولود على الفطرة وغير ذلك وهي مما لا يحصر كثيرة مذكورة في ابواب
متكثرة وجه الدلالة انها تدل باطلاقها بل عمومها لمكان المفرد المضاف والمعرف على قبول كل شهادة كل من هؤلاء المذكورين
سواء كان في مقام الترافع والتنازع او لا وسواء كان كل منهم منفردا او متعددا اثنين او اكثر خرج المنفرد بما ياتي فبقي الاثنان
فصاعدا ثم قبول شهادة شخص ونفوذها وان كان اعم من ان يحصل علم بانه الحكم بمقتضاها او علم بانه جزء علة الا انه
ليس المراد كونها جزء لما يفيد العلم قطعا اذ لا فرق في جزء ما يفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم ولا معنى للتقييد
بما يجد به اكثر هذه الموارد من معرفة الصلاح او التجربة او العدالة او العتق او الاسلام او البلوغ او انضمام الغير او كونه
مرضيا او تائبا او نحو ذلك فيكون المراد اما قبوله من حيث التمامية او الجزئية لغير العلم وكل من يقول بصلاحيته للجزئية
العلة الغير العلمية لا يقول باشتراط الازيد من الاثنين في غير الزنا فيحصل المطلوب بالاجماع المركب القطعي فان قيل
السائل والمسؤول عنه في جميع تلك الاخبار انما هو في مقام بيان حكم اخر دون اطلاق الحكم او عمومه فلا يفيد الا قبول
شهادة هؤلاء في الجملة ولا كلام فيه قلنا قد مر في بعض العوائد المتقدمة قريبا ان ذلك لا يضر في اطلاق اللفظ المطلق

او العام على سبيل الاطلاق وانما هو في بعض الموارد الذي ليس هذا منه ويؤكد المطلوب ايضا الاخبار المتكثرة الواردة في
موارد مختلفة ظاهرة فيما لا تنازع فيه او مطلقة بالنسبة اليه والى غيره كموثقة مسعدة كل شيء لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر
قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
او تقوم به البينة والبينة وان كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم منه الشيء الا ان المستعمل في الاخبار انما هو في الشاهد
والمروي في تذنيب عن الصادق ع كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميتة وصحيحة الحلبي
وفيها الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينها ومرسلة
يونس عمن رواه قال استخراج الحقوق اربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين الحديث والمروي في كتاب عرض المجالس للصدوق
عن الصادق ع وفيه فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا ولم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر الحديث
ومرسلته قال الصادق ع اذا شهد رجل على شهادة رجل بان شهادته تقبل وهي نصف شهادة وان شهد رجلان
عدلان على شهادة رجل فقد ثبت شهادة رجل واحد والاخبار الواردة في الوصية والنكاح والطلاق والحدود
والهلال وغيرها والتأييد بهذه الاخبار تارة بكل واحد منها منفردا او جملة مؤيدا باعتبار احتمال اختصاصها
بموارد دعها واخرى باحتمالها الموجب للاستغراق الظني لا اقل منه مع انه يثبت من هذه الاخبار حجيتها في معظم
الموارد كبواعث الحرمة كلها كما في الموثقة والحقوق كما في المرسلة والذنوب باجمعها كما في رواية المجالس وغير ذلك و
يمكن جعلها دليلا تاما ايضا بضميمة عدم الفصل في بعض موارده فوائد خمس الاولى الشهادة ماخوذة من شهد
وهي تارة بمعنى حضر كما فسر به في المحيط والنهاية الاثيرية والصحاح والقاموس ومجمع البيان ومنه الشاهد يرى
ما لا يراه الغائب وقوله سبحانه وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله نعم واشهدوا ذوي عدل منكم وعلم
ذكره في القاموس ايضا في تفسير اشهد ان لا اله الا الله وفي تفسير شهد الله ومنه قوله سبحانه نشهد انك لرسول الله
وعاين ذكره ايضا في القاموس والمجمع وقالوا المشاهدة المعاينة واخرى بمعنى اخبر ذكره في المجمع ومنه قوله تعالى
وما شهدنا الا بما علمنا وافعل خبر عن يقين وعلم نقله في الك وبمعنى اخبر عن يقين حاصل بالمشاهدة والمعاينة
قال في النهاية الاثيرية قال الشهادة في الاصل الاخبار عما شاهده وعاينه انتهى ولا يخفى انه ليس المراد منها في هذه الاخبار
احد المعاني الثلثة الاول وهو ظاهر فهي يكون اما بمعنى اخبر او اخبر عن علم او اخبر عن مشاهدة وحضور والاخير قطعي
لدخوله في الاولين ايضا فيدل تلك الاخبار على حجية ما اخبره العدلان عن مشاهدة وعيان اما تخصيصه بالاخبار
اللازم للغير كما فسر به في الك شرعا فلا دليل عليه اصلا ولا الواضح كثيرا في موارد الاستعمال في كلمات الفقهاء
واخبار الآل كما في الشهادة على الحرمة والميتة والهلال والذنوب ولعل نظره في المراد من الشهادة في مقام
الترافع والتنازع وكذا الاشتراط في صدق الشهادة على الخبر المذكور ومقارنة للتنازع لما مر من عدم دليل عليه وعدم
مساعدة لكثير من موارد الاستعمال فالثابت من الاخبار هو حجية اخبار العدلين عن مشاهدة وعيان اي الشهادة

برمتها هو

عن الحق اللازم

المستندة الى احدى الحواس الظاهرة المعبر عنها بالشهادة الحسية واما مطلق اخبارهما ولو ملتبسا فلا دليل على حجيته ووجوب قبوله الثانية قد ظهر مما ذكر في الفائدة الاولى من معنى الشهادة ان شهادة العدلين الثابتة اصالة اعتبارها وحجيتها غير مخصوصة بما كان اخبارا عن حق لازم للغير ولا بما كان عند الحاكم في محل النزاع والتنازع لاثبات حق او نفيه مطابقة او التزاما بل يعم كل خبر مستند الى الحس والعيان من الروايات والاخبار عن الصنايع والقيم والاحوال والطهارات والنجاسات والمعاملات والشهادات في استخراج الحقوق وعلى الدعاوى وغيرها فيكون الكل مقبولا الا ما اخرجه الدليل ثم المراد بالاستناد الى الحس والاخبار عن الحس هو ما كان كذلك عرفا سواء كان نفس المخبر عنه محسوسا كقوله رايته وضع النار على يد فلان فاحرقها او وضع السكين على حلقومه فقطعه او لازما للمحسوس بحيث يدل على المحسوس بدلالة الالتزام كقوله رايته انه احرق يد زيد بالنار او رايته قتله فان الاحراق والقتل وان لم يكونا محسوسين لكنهما يدلان التزاما على احساس سببهما الموجب لهما واحتمال الاشتباه في التسبيب بعد عدالة الشاهد غير مضر كما لا يضر احتمال الاشتباه في الوضع على الحلقوم الا اذا كان المخبر ممن يحتمل في حقه الاشتباه في الاسباب فينتفي الدلالة الالتزامية فيستفسر ح عما رآه من سبب القتل وبالجملة المعتبر اما الاخبار عن المحسوس او عما يدل عليه دلالة التزامية ولا يلزم في صدق الاخبار عن الحس كون المخبر عنه بتمام اجزائه محسوسا بل هو غير ممكن غالبا او دائما فان الاخبار عن رؤية زيد لا يتم عن غير محسوس ايضا وهو دركه انه زيد بل اللازم كونه محسوسا عرفا ان امكن او متضمنا لما يترتب احدانه على المحسوس من غير احتمال اشتباه وخطاء فيه عادة اما مط او في حق ذلك المخبر بخصوصه فان المخرج يستند الى الحس عرفا وبذلك عرفنا انه اخبار عن مشاهدة وحتى فلو قال الشاعر الماهر رايت شعر زيد موزونا يقع عرفا انه اخبار عن المحسوس وان لم يكن الموزونية محسوسة حقيقة بل هو امر وجداني ومثله ما اذا قال العربي العالم بالفارسية سمعت اقرار زيد العجمي باشتغال ذمته لعمرو ويقبل منه مع ان المخبر عنه عربي والمسموع فارسي وفهم المطابقة وجداني ومن هذا القبيل اخبار اهل الخبرة عن قيمة الاجناس اذا اخبر بالمحسوس فيقول سمعت الناس او رايتهم يشترون هذا الجنس بهذه القيمة او يرغبون في شرائها فان المحسوس ليس الا ما سمعه من الناس او راى من اشترائه قبل ذلك الجنس واما قيمة ذلك الجنس بخصوصه فيعلم بالمقايسة التي هي ليست امرا محسوسا ومنه ايضا اخبار ارباب الصنايع عن الملكات فيخبرون عن كون زيد خياطا او خطاطا او يرونهم افعالهم مكررة واخبار المجتهد عن اجتهاد شخص اخر بمشاهدة توجيهاته المكررة الموافقة للقواعد وكل ذلك يعد في العرف والعادة اخبارا عن المحسوس بعد انضمامه بالخبر عن مشاهدة الاثار ومنه اخبار الطبيب عن حذاقة غيره ولا يقبل شيء من امثال ذلك من غير اهل الصناعة لامكان الخطاء فيما يتعلق بالوجدان ومنه ايضا شهادة الشاهد بان الملك الفلاني كان في يد زيد وكان يتصرف فيه التصرفات الملكية فان كون التصرفات ملكية امر غير محسوس ولكن يعد ذلك وامثاله اخبارا عن المحسوس عرفا الثالثة مقتضى عموم حسنة حريز والاطلاق اكثر الاخبار الغير المحصورة المشار اليها بعدها وغير ذلك شمول الحكم المذكور اي اصالة وجوب القبول والحجية لشهادة الرجل الواحد ايضا الا ان الظاهر انه مما لم يقل باحد ان جعلت الشهادة مغايرة للخبر اما لتخصيص متعلقها بالمعين او لتخصيصها باستخراج الحقوق مط او في مقام التنازع

والنزاع وان جعلت هي ابعض من الاخبار فربما يقال باصالة حجية اخبار الرجل الواحد العدل ولو في غير اخبار الاحكام فيستثنى منها الشهادة مط او باحد المعاني المذكورة اما لاجل العموم او الاطلاق المذكورين بناء على كون الشهادة مطلق الاخبار او الاخبار الجازم او الاخبار عن الحس ويخرج عنهما ما خرج بالدليل او لاجل الاطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة او لاجل اية النبأ او بعض الاخبار كقولهم ع المؤمن وحده حجة وكصحيحة هشام ومنها ان الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة وموثقة سماعة قال سألته عن رجل تزوج امرأة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي ليس لي بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وغير ذلك اما عموم حسنة حريز فلا شك انه مخصوص بغير ما اخرجه الدليل مثل الشهادة في مقام المنازعات والمرافعات لاشتراط فيها التعدد بالاجماع والنصوص ومثل الشهادة على الذنوب المخرجة برواية عرض المجالس المتقدمة والشهادة على البينة المخرجة بالمروية في ق ويب المتقدم ومثل الشهادة على مطلق اسباب التحريم الخارجة بموثقة مسعدة السابقة حيث ان البينة اما معناها اللغوي وهو ما ينكشف به الشيء ويبين ولا شك انه لا يحصل بالشاهد الواحد او معناها المصطلح في الاخبار وهو الشاهد المتعدد ويدل عليه توصيفها في رواية منصور عن الصادق ع بالجمع حيث قال واقام البينة العدول وقبل جميع الحقوق الخارجة بمرسلة يونس المذكورة ومثل رؤية الهلال الخارجة بالاجماع والاخبار ومثل الشهادة على الشهادة الخارجة بمرسلة يونس المتقدمة وبرواية غياث بن ابرهيم وطلحة بن زيد ان عليا ع كان لا يجيز شهادة رجل على رجل الا شهادة رجلين على رجل ومثل الطلاق المشترط فيه العدلان بالاجماع والكتاب والسنة ومثل الوصية التي هي ايضا كذلك وعلى هذا فلا بد من تخصيص عموم الحسنة وهو يمكن ان يكون بارتكاب التخصيص في اطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكر وما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون بارتكاب التخصيص في اطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ما ذكر وما لم يذكر من المستثنيات وابقاء المؤمنين على العموم او يكون بارتكاب التخصيص في المؤمنين باخراج المؤمن الواحد منهم ولو اغمض النظر عن اولوية الثاني بل تعينه باعتبار لزوم الاول اخراج اكثر الافراد قطعا اذ لا يبقى بعد اخراج المخرجات المذكورة ما يجب فيه تصديق الشاهد الا اقل قليل فيكون الاول مساويا له ولا يكون لاحدهما ترجيح فلا يعلم شمول العموم للشاهد الواحد ولا يلزم مثل ذلك في الشاهدين اذ لو قلنا بالتخصيص الاول يشمل الثاني الشاهدين ايضا ويثبت الحكم لهما في مواضع التخصيص بثبوت الحكم فيها للشاهدين بالاجماع والاخبار المتقدمة ومما ذكرنا يظهر ما في اطلاق الاخبار المشار اليها بعد الحسنة مضافا الى انها لا تدل الا على كون شهادة الواحد جائزة او ممضاة او مقبولة وهي اعم من كونها جزء سبب الحكم او تمامه ولذا قال في مرسلة يونس المتقدمة ان شهادة رجل على رجل مقبولة وهي نصف شهادة والى معارضتها باخبار اخر كرواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان شهادة الاخ لاخيه تجوز اذا كان مرضيا ومعه شاهد اخر وغيرها واما الاطلاق صحيحة الحلبي فهو مقيد بالمروي في الكافي ويب السابق عليها قطعا مع انها مخصوصة بالمسلمين فلا يثبت بها الاصل واما اية النبأ فضعفه لانها على حجية الخبر الواحد في مواضعه مبين واما المؤمن وحده حجة فالرواية غير معلومة الاعتبار وايضا معنى المؤمن وحده اي الغير المنضم مع غيره المؤمن لا المؤمن الواحد فلو دلت لكانت

بثقة تبلغه او تشافهه بالعزل عن الوكالة

بالاطلاق او العموم المعلوم حالهما مما ذكر وايضا المراد من الحجية غير معلوم وارادة حجية قوله او خبره غير معلومة واما صحيحة
هشام الواردة في عزل الوكيل فهي مخصوصة بمورد خاص ان علمنا انها تكون مخصوصة به فلا يفيد للاصل اصلا واما موثقة
سماعة فغير صريحة في النهي عن قربها لمكان الجملة الخبرية فيكون للكراهة احتياطا في امر الفروج مع انها معارضة بموثقة
مسعدة الصريحة في انه لا يقبل بدون البينة وبالجملة لم اعثر على دليل تام على حجية اخبار العادل الواحد على سبيل الاطلاق
ليكون اصلا مرجعا في الموارد الجزئية الرابعة مما ذكر كان حكم الرجل واما المرأة فالاصل في الاربع منهن الحجية الا ما اخرجه
الدليل واما ما دون الاربع فالاصل عدم الحجية الا في مواضع خاصة اما الثاني فللاصل وعدم الدليل واما الاول فلرواية
عبد الكريم بن ابي يعفور عن ابي جعفر قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر
والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وجه الاستدلال انها تدل على قبول مطلق
شهادة المرأة ولكن القبول على ما عرفت اعم من جعلها تمام السبب او جزئها ولكن السببية في الجملة معلومة واذا انضم معها
الاجماع المركب يتم المطلوب لان كل من يقول بحجية خبر المرأة في موضع لا يقول باشتراط الزيادة عن الاربع الخامسة اذا ثبت
اصالة وجوب قبول شهادة العدلين فاعلم ان ذلك انما يكون فيما يترتب عليها اثر ويتبعها حكم لمن يشهدان عنده او لغيره
واما ما ليس كذلك فلا معنى لقبوله وحجيته فلو شهد عدلان بانا اكلنا البارحة خبزا او رايناه شيئا او كان الهواء في القرية الفلانية
بارعة او غيمة او زيد من غير ان يترتب على هذه الاخبار اثر لم يكن واجب القبول ولا حجة ولا معتبر اذ ليست تلك الاخبار موارد
لهذه الاوصاف وانما هي عارضة لما يترتب عليه اثر ثم ذلك الاثر المترتب على شهادتهما اما اثر مخصوص بمن يشهدان عنده واثر
في حقه خاصة او مخصوص بغيره واثر في حق الغير كلا واثر يعود اليه والى غيره فالاول كان يشهد عدلان عند احد انك نذرت
في ايام الماضي صوم شهر مثلا ولم يكن المشهود عنده متذكرا له او يشهد طبيبان عدلان عنده ان علاجك منحصر في
الخمر مثلا او ان الصوم يضر له والثاني كان يشهدا عنده بان زيدا اعترف باشتغال ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني او مات
مورث فلان او علاج فلان منحصر بالخمر او يضره الصوم او نذر ان يصوم او ان يعطي دينارا لزيد والثالث كان يشهدا عنده
برؤية الهلال او موت زوج المرأة الفلانية فان اثره في حق المشهود له جواز تزويج المرأة وفي حق المرأة كونها مختارة لنفسها
وفي حق سائر الرجال جواز تزويجهم اياها او ان ما في يد زيد مال عمرو واثره في حق زيد وعمرو ظاهر وفي حق حرمة ابتياعه
من يد الغير ذلك فما كان من الاول يترتب عليه تمام اثره ويجب على المشهود له العمل بما شهدا عنده ان كان مقتضاها
واجبا ويستحب ان كان مستحبا وهكذا وما كان من الثاني لا يترتب عليه الا ثبوت المشهود به عند المشهود عنده وصيرورته
كمعلومه واما اثره المترتب عليه في حق الغير فلا يترتب عليه اصلا الا اذا كان المشهود عنده ممن يكون الثبوت عنده و
معلومه حجة على الغير ويلزم على الغير اتباعه ومتابعة معلومه اما مطلقا او في مورد خاص او حالة مخصوصة فيترتب عليه ح
الاثر في حق الغير ايضا لان الاصل عدم حجية علم احد على غيره فيكتفى بالثابت عنده بما لا يفيد غير الظن غالبا وما كان من
الثالث يترتب عليه اثره في حق المشهود عنده مطلقا دون اثره المترتب عليه في حق الغير الا مع ما ذكر من كون المشهود
عنده واجب الاتباع للغير وكان حكمه نافذا عليه ملزما له للاصل المذكور فان قيل اذا كان الاثر المترتب في حق الغير

معروفا له او منكرا فيجب على المشهود عنده حمل الغير على ذلك والزامه عليه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا دليل عليهما قلنا بمجرد علم احد بشيء او ثبوته عنده لا يصير ذلك الشيء معروفا ولا منكرا على الغير الذي لم يثبت ذلك عنده
فلا وجوب على العالم ولا على الغير شيء من ذلك الباب فلو راى احد هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم ولا يجب على
من لم يره حتى يامره الرائي بالصيام من باب الامر بالمعروف ولو كان الرائي مجتهدا الا اذا ثبت وجوب قبول حكم المجتهد في
الرؤية ايضا ثم انه خرج من تحت الاصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتعلقة بالغير ضررا او نفعا في الدعاوي
والخصومات والمنازعات عند ترافعهما اليه بالاجماع والكتاب والسنة وكذا في الحدود والعقوبات فيجب اتباع
حكمه فيها على كل احد يقضي له او عليه وكذا في احكام الله سبحانه المستخرجة من ادلتها الشرعية بالاجماع والنصوص
ايضا فيجب اتباع فتواه على كل من يقلده ويجب على المجتهد المفتي له من باب الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك في الخلافيات او الوفاقيات النظرية واما الاجماعيات الضرورية فلا يختص وجوب ارشاده وامره ونهيه بمقلديه
بل يجب عليه بالنسبة الى كل مكلف جاهل واما غير هذه الامور فلم يدل دليل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت ما ثبت عنده
على الغير ايضا وله فلا يترتب اثر الامر الثابت عنده في حق الغير سواء كان مخصوصا بذلك الغير او شاملا له ولمن لم يثبت
عنده وعلى هذا فلو شهد عدلان عند مجتهد بان زيدا نذر صوم الغد وهو ممن لم يطلع له لا يجب على زيد صومه ما لم يشهدا
عنده ولا على المجتهد الزامه بالصوم بل لا يجوز له الالزام ولو شهدا بانه نذر ان يعطي مائة دينار للفقراء او لزيد واقر
باشتغال الذمة لعمرو اوله بذلك لا يجب عليه الزامه ولا يجب على المشهود عليه العمل بقوله ما لم يكن النزاع ولو حسبيا ولو شهد
عنده بانحصار علاج الفلان عن مرضه بالخمر لا يجوز له امره ولا يجوز له شربه بل بشرط شهادتهما عند المريض ولو شهد
عنده برؤية الهلال لا يجب على نفسه الصيام او الافطار ولا يجب على غيره ممن لم يسمع شهادتهما او لم يثبت شهادتهما عنده
باستفاضة او شهادة عدلين او خبر محفوف بالقرائن بل لا يجوز له الافطار او الصيام ولا يجب الزام المجتهد غيره على
احدهما بل لا يجوز نعم يجوز احدهما له ولو شهدا عنده بموت زيد لم يجز له الحكم بجواز تزويج زوجته او تقسيم امواله ما لم يشهدا
عند الزوجة او الوارث وهل يجوز له تزويج زوجته لنفسه او اشتراء شيء من ماله من وارثه الظاهر لا لكونه اعانة
على الاثم حيث انه غير جائز للزوجة والوارث وكذا لو شهدا عنده ببلوغ الغائب المفقود حد عمر الطبيعي ثم لو شهدا
عنده بشيء مما ذكر في مقام التنازع والترافع اليه فيما كانت الدعوى مسموعة يجب اتباعه في هذه الواقعة مخصوصهما
ويلزم حكمه على المترافعين فلو طلب احد حقا له على غيره مؤجلا باول رمضان وادعى الطالب الحلول علما او ظنا او
احتمالا بناء على سماع الدعوى الظنية او الاحتمالية كما هو الاظهر عندي وشهد عدلان بالرؤية يحكم على المديون
باداء المال ويجب عليه اتباعه ولكن لا يجب عليه صيام ذلك اليوم ولا على غير ذلك الشخص من المديونين المؤجلين بهذا
الاجل اداء ديونهم ولو اراد احد الورثة اخذ ماله من مورثه الذي عند غيره وادعى علما او ظنا او احتمالا موت مورثه
واثبته عند المجتهد بشاهدين يجب على الغير اداء المال بعد حكمه ولكن لا يجوز لزوجته التزويج ما لم يثبت
عندها الموت وهكذا في جميع الموارد ومن لا يسمع دعوى الظنية والاحتمالية لا يجوز له الحكم ما لم يدع الزوجة او الوارث

عليها وعلى ما ذكر فلو كانت امرأة عند مجتهد وقالت اريد اثبات موت زوجي بشهادة عدلين عند الحاكم لي يجوز التزويج لم
يجز له الحكم بشهادتهما بل لو ظفر يصح ان يامر الشاهدين بشهادتهما عند الزوجة او يرشد الزوجة باستماع شهادتهما
ليحل لها التزويج او يامرهما بالشهادة عند من يريد تزويجها او عند عدلين آخرين ليبلغا شهادتهما الى الكل [illegible] او يرشد
بحصول شهادتهما شايعة او محفوفة بالقرائن ليعمل بها كل من يريد وهكذا في غيرها من الامثلة ولو كانت الزوجة مدعية
للعلم واراد التزويج واثبات الموت للغير فكذلك ايضا اذ مجرد ادعائها من غير نزاع ومنازع لا يوجب نفوذ حكمه ووجوب
اتباعه فان قيل يمكن اثبات وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله في امثال ذلك بما دل على وجوب تقليده قلنا العمدة
في وجوب تقليده الاجماع والضرورة والخلاف في امثال ذلك بين العلماء معروف ثم النصوص كمقبولة ابن حنظلة
والتوقيع الرفيع ورواية مصباح الشريعة وامثالها والاولى متضمنة لوجوب متابعته في احكام المعصومين وكيف
[illegible] والهلال في الليلة الفلانية موجودة من احكامهم والثانية امرة بالرجوع الى رواة الاحاديث
اي من حيث انهم رواتهم وانتفاء الحجية فيما نحن فيه ظاهرة والثالثة دالة بان للعوام ان يقلدوه ولم يبين ان لهم تقليده
في اي شيء فيه ولا عموم فيه ولا اطلاق فان قيل يثبت جواز حكم المجتهد في امثال ذلك بشمول قولهم في الاحاديث المستفيضة
المذكورة في باب القضاء المتقدمة لقولهم ع اقض بينهم بالبينات او قولهم استخراج الحقوق باربعة وعدّ منها شهادة
العدلين ولا شك ان جواز ازدواج المرأة مثلا من حقها قلنا الاول منصب لقوله ع واضفهم الى اسمي يحلفون [illegible]
بالمنازعات اذ هي التي فيها الحلف والثاني لا يدل الا على انه يستخرج الحق بالعدلين وهو مسلم فان الزوجة يستخرج حقها
بشهادة العدلين ولا يدل على عموم المستخرج فان قيل سيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهدين في امثال هذه الامور
فانا نرى العوام والنسوان في بيوتهم يصومون ويفطرون بمجرد حكم المجتهدين بالرؤية مثلا قلنا ذلك توهم فاسد جدا
فان السيرة اي حجية فيها ما لم يكشف عن قول المعصوم وكيف يكشف السيرة مع عدم العلم بحال اهل القرون الاول في ذلك
وما يقرب بل اهل اكثر الاعصار السالفة بل نبأ اهل عصر عليه لفتوى مجتهدهم بذلك وجريان طريقة العوام عليه بعده
مع انه ان اريد سيرة الناس في عصر جميعا من العوام والخواص فممنوعة وان اريد سيرة العوام فبعد عدم العلم بحال الخواص او
العلم بخلافهم فاي حجية فيه مضافا الى ان السيرة المدعاة عنا لا تختص بقبول قول المجتهد بل لا يلتفت العوام الى جهة
الاجتهاد بل يصومون ويفطرون بحكم ائمة الجماعات بل المعتمدين من طلبة المنصب المرتفعات وفساده معلوم قطعا فان قيل كيف
يجب على العامي الشاك بين الثلث والاربع في الركعات قبول قول المجتهد ابن على الاربع ولا يجب قبول قوله اليوم اول الشهر
او فلان مات واي فرق بينهما قلنا الفرق ظاهر فان المجتهد اذا ادى قول الامام من شك بين الثلث والاربع فليبن على الاكثر يعلم
ان حكم الامام يحكم به في جزئياته ومنها هذا الشاك لانه فرد من افراد من شك ومطابق له ولم يقل الامام ان كل يوم
شهد العدلان فيه بالرؤية هو يوم الصوم او الفطر لكل احد وكل شخص شهدا برؤيته فهو ميت حتى يجري المجتهد الحكم في جزئياتها
بل قال من شهد عنده العدلان فليفطر او فليصم وفي جزئيات المشهود عنده لا غيره وليس زيد مات او الهلال في هذه الليلة
مرئية من جزئيات حكم الامام ع ولم يحكم عام يكون ذلك من افراده وينطبق عليه بقي ههنا شيء ينبغي التنبيه عليه وهو انه

نعم ترتب اثر شهادة العدلين المتعلق بحق الغير في المنازعات والدعاوي اذا كان المشهود عنده مجتهدا فهل ذلك مخصوص
بصورة وقوع النزاع والتخاصم والدعوى من المدعي والجحود من المدعى عليه اولا بل يجوز له الحكم بالبينة بمجرد ادعاء المدعي
واقامة البينة ولو لم يكن نزاع فرضي كما لو باع زيد داره لعمرو واقر به عند جمع ولم يكن منكرا فاقام المشتري البينة عند الحاكم
ليثبت ذلك عنده واراد ان يحكم به احتياطا لوقوع النزاع او تسجيلا ولو كان لزيد دين على عمرو وهو في بلد آخر فاراد زيد اقامة
البينة لذلك وثبته عند الحاكم ليصدر منه الحكم حتى يجري به على عمرو ولو فرض جحوده بل قد يتكلم في جواز اقامة البينة قبل
التنازع قال العلامة في قد في البحث الرابع من الفصل الثامن من المقصد السابع في متعلق الدعاوي ولو اراد اقامة البينة قبل
ادعاء من ينازعه للتسجيل فالاقرب الجواز وقال ولده فخر المحققين وجه القرب انه غرض مقصود لانه حافظ للحق على تقدير موت
الشهود وهذا التقدير ممكن في كل وقت فاقتضت الحكمة الالهية جعل طريق الى اثبات الحق ويحتمل العدم لانه ليس بينهم
خصومة ولا نزاع حتى يحكم بينهما وقال في س الاقرب سماع بينة الداخل للتسجيل وان لم يكن خصم وقال في ير فان قلنا بتقديم بينة
ذي اليد يعني في صورة التعارض فهل يسمع دعويه وبينته للتسجيل قبل ادعاء الخصم لا اعرف لاصحابنا نصا في ذلك ومنع
اكثر الجمهور منه اذ لا بينة الا على الخصم فطريقه ان ينصب لنفسه خصما والاقرب عندي سماع بينته لفائدة التسجيل و
قال في بحث القضاء على الغائب منه ولا بد ان يكون مساوي مع المدعي على الغائب بينة ويدعي جحود الغائب فلو اقر
انه معترف لم يسمع بينته الا ان اخذ المال ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه ولو اشترى شيئا فخرج مستحقا و
البايع غايب سمعت بينته ولو لم يدع الجحود انتهى اقول مرادهم من السماع الذي اختلفوا فيه ليس مجرد الاصغاء الى اخبار
البينة لانه جائز البتة في كل حال للاصل بل المراد اما اجابة مرادها منها الترتب الاثر او اصل ترتب الاثر اي ثبوت المشهود
به او تعلق الاثر بالمشهود عليه اي جواز الحكم بمقتضى شهادتهم عليه ونفوذ الحكم عليه فان كان مرادهم ترتب الاثر وثبوت
المشهود له فيمكن ان يكون الاختلاف في السماع وعدمه باعتبار الاختلاف في اصالة اعتبار شهادة العدلين وعدمها
فمن يقول بالسماع فبناؤه على الاصالة فيثبت المشهود به وان توقف الحكم بمقتضاها ونفوذه على النزاع ومن يقول
بعدمه فبناؤه على اصالة عدم الاعتبار فلا يسمع الا فيما ثبت اعتبارها فيه ولم يثبت في بينة الداخل ولا بينة من
يتبرع من عنده الحق له ويمكن ان يكون بناء الكل على اصالة الاعتبار ولكن من يقول بعدم السماع فلاجل خروج بينة
الداخل ومن لا يجحد خصمه بالدليل ومن يقول بالسماع فيقول بان دليله عدم سماع بينة الداخل وغير الجاحد خصمه
لا يفيد ازيد من عدم جواز الحكم بهذا الثبوت لعدم التوقف وان كان مرادهم جواز الحكم وعدمه فلعل مراد من يقول
بالسماع جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق المخاصمة والجحود لا بالفعل ومراد من يقول بالعدم يريد العدم فعلا
لفقد النزاع فعلا او يكون نظر الثاني الى عدم اصالة اعتبار قول العدلين او الى خروج بينة الداخل او غير الجاحد خصمه
بالدليل فلا يجوز الحكم بينهما ما لم يكن النزاع متحققا ثم اقول اذ قد اثبتنا اصالة قبول شهادة العدلين بمعنى وجوب قبولها
على المشهود عنده ولزوم تصديقها لها فيترتب عليه ذلك الاثر مطلقا ما لم يكن لها معارض واما الاثر المتعلق بالغير
اي ترتب نفوذ الحكم على الغير وله عليها فقد عرفت ثبوته في التنازع بين المترافعين الى المشهود عنده مع كونه اهلا للحكم

ولكنه يخصص بغير بينة الداخل عند الاكثر لاختصاص الاجماع بغيره وخصوص النص الدال على ذلك وكذا يخصص بصورة كون
لغير المخبر احد المتنازعين لعدم دليل على جواز الالزام والحكم بدون التنازع مثل اقض بل هو المتبادر من القضاء على
شخص والزامه والحكم عليه وكذا هو المتبادر من مثل قوله فاقض بينهم لان الظاهر من القضاء ما بين الشخصين وقوع التنازع
بينهم سيما مع تعقيبه بمثل واضفهم الى اسمي يحلفون به وكذا هو المتبادر من قوله البينة على المدعي واليمين على من
انكر او على المدعى عليه مع ان القضاء بالبينة او كون البينة وظيفة المدعي لا يدل الا على القضاء بها في الجملة فيمكن ان
يكون بعد التنازع واما ما دل على قبول شهادة العدلين فلا يفيد ازيد من تصديقهما او لزوم الحكم بهما فيما يثبت فيه
لزوم الحكم ولا يتوهم ان قوله ع في صحيحة سليمان بن خالد احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي يحلفون به ثم قال هذا لمن لم تقم
له بينة انه يدل بالمفهوم على ان من قامت له بينة يحكم له مطلقا لان المفهوم ان من قامت له البينة لا حلف عليه واما انه هل
يحكم له مطلقا او بعد وقوع النزاع فلا دلالة له ويؤيد ذلك ما ذكروه من عدم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يسمع الدعوى
لصمم او اختلاف لغة او نحوهما ما لم يسئل عنه وما ذكروه من الزام المدعى عليه الساكت على الجواب وعقوبته على ذلك
من غير تعرض الحكم عليه بالبينة اذا كانت هذا مضافا الى ان عدم النزاع اما لعدم المنازع اي عدم كون الواقعة
بين اثنين فلم يثبت فيه اصل جواز الحكم والقضاء بل المتبادر من القضاء وهو ما كان بين اثنين مع ان اداة القضاء
متضمنة لقوله اقض بين الناس او بينهم وهو انما يكون بين شخصين او ظاهر فيه وفي صور المخاصمة والمنازعة وفرض
المتنازع لا يفيد او لعدم وقوع النزاع وان كان بين اثنين وح لا يجوز القضاء للمدعي الا مع السماع عن الاخر لرواية
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص اذا تقاضى اليك رجلان فلا تقض للاول حتى تسمع من الاخر فانك
اذا فعلت ذلك تبين لك القضاء ولا شك ان بعد السماع عن الاخر اما يقر فلا حكم بالبينة ح او ينكر فيتحقق الجحود
والنزاع لا يقال ان ذلك مخصوص بما اذا تقاضى رجلان لا رجل واحد لانا نقول ان العلة المنصوصة تشمل القاضي
لاحدهما ايضا نعم خرج المدعى عليه الغائب بالنص الدال عليه فيسمع البينة عليه ويقضي بها مطلقا حتى صورة
اعتراف المدعي باعترافه اذ لا فائدة للحكم والالزام على الشخص بعد اعتراف المدعي لكونه معترفا فيبقى سائر الصور
كصورة الملازم المدعي ولذا حكم في ترديد سماع بينة المدعي على الغائب في غير الصورة الاولى بل يمكن الخدش في صورة
الاعتراف ايضا اذا اراد المدعي صدور الحكم احتياطا لما ما تمل فحصل مما ذكر عدم مشروعية القضاء والحكم وعدم
ترتب اثار الحكم وهو عدم جواز النقض عليه ما لم يكن منازعة فعلية بين اثنين الا في الغائب نعم لو اقام احد بينة قبل
النزاع يجوز استماعها للاصل ويجب تصديقها واعتقاد وقوع مقتضاها والاخبار عن ثبوته وضبطها احتياطا
لزمان وقوع التنازع وح يجوز بمقتضى الشهادة المتقدمة اذا كان المشهود عنده متذكرا لها اذا ثبت الشهادة
عنده بما يثبتها والله العالم **عائدة** اعلم انه يشتبه كثيرا وظيفة الحاكم في الحكم بين المتنازعين اذا كانت
الواقعة خلافية وتنازع الخصمان فيها لاجل اختلاف المجتهدين في المسئلة والتحقيق في المقام انه اذا كان
تنازع المتخاصمين المترافعين عند حاكم في امر لاجل اختلاف المجتهدين فيه كان تنازع الولد الاكبر مع غيره في اخذ

الحبوة مجانا او بحساب ارثه او فيما يحبى به او ادعى احد الشركاء الثلث الشفعة وانكرها الاخران او تنازع المتبايعان في نجاسة
المبيع وعدمها او تنازع البكر ووليها في الاستقلال في العقد وعدمه او تنازعا في رضعات اختلف العلماء في مقدارها
الى غير ذلك يجب على الحاكم المترافع اليه الحكم في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه اجماعا لانه حكم الله عنده في حقه وفي حق كل
من يقلده او يترافع اليه ولا يفيد تقليد احدهما مجتهدا اخر مخالفا في رأيه رأي ذلك المجتهد او كونه مجتهدا مخالفا لذلك المجتهد
اذ لم يثبت من ادلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده او المقلد باجتهاد مجتهده الوجوب في ترتب الاثر حتى في موضع تزاحمه حق غيره
لو بني (مبنى) ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده والحاصل ان الثابت ليس ازيد من ترتب اثار اجتهاده او تقليده فيما هو حق
نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير والادلة لا يدل الا على ان المراد برأيه وفتواه ليس هو فتواه في جميع اجزاء الواقعة المتنازع فيها فانه
قد يكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها فيجب اتباعها فان فتوى كل مجتهد حجة على كل مجتهد اخر او مقلده
او ابناء على رأي ذلك المجتهد الاخر وعمل به فيه فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك فقد يكون الواقعة بحيث لم يتحقق من احد
المتنازعين فيها بناء على امر بتقليد مجتهد فيجب فيها الحكم في اصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورأيه فيها وقد يتحقق
منهما بناء على امر بتقليد غيره فيجب الحكم بمقتضى ذلك البناء لان فتوى الحاكم ايضا على صحة ذلك الامر ح وترتب الاثر
عليه فاذا تنازع شخصان في اصل الحبوة مجانا او بازاء ارثه ابتداء قبل بنائهما على تقليد مجتهد يجب على الحاكم المفتي بالاخذ
مجانا الحكم به ولو كان المتنازعان مقلدين لمجتهدين يعطيها بازاء الارث فعملا بها في الواقعة واخذ الكبير بازاء ارثه
بتقليد مجتهده واعطاه سائر الورثة بازائه ايضا بتقليده ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور يجب عليه
الحكم بكونها بازاء الارث لا لاجل انه فتواه مطلقا بل لاجل انهما قلدا المجتهد الاخر وعملا به وانتقل المحبو بازاء الارث الى
المحبو له وما بازائه الى سائر الورثة وفتوى الحاكم ايضا على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور وتوقف رفع الانتقال الى
ناقل اخر فيحكم بمقتضى هذا الفتوى وبازاء الارث وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلدين لمن يرى الشفعة في الشركاء
الثلثة فلو تنازعا قبل بنائهما على اخذ الشفيع المشفوع بتقليد مجتهده وترافعا عند من لا يرى ثبوت الشفعة ح يحكم ح
بسقوط الشفعة ولو بنيا الامر على تقليد الاول واخذ الشفيع المشفوع بتقليده ورضي به الشريك تقليدا له ايضا ثم تنازعا
عند نافي الشفعة يجب عليه الحكم بكون المشفوع لاخذ الشفعة لانه اخذه بتقليد من يقول بثبوتها واعطاه الشريك ايضا بتقليده
فصار المشفوع ملكا للشفيع بفتوى ذلك المترافع اليه ايضا فيحكم بمقتضاه وكذا لو باع شخص الصيد المقتول بالبندقية
لاجل كونه مذكى عنده بفتوى من يرى حليته واشتراه المشتري ايضا بتقليده واجريا العقد ثم وقع التنازع بينهما و
ترافعا عند من لا يرى حليته يجب عليه الحكم بصحة البيع لان فتواه صحة بيعه للمجتهد المفتي بحليته وطهارته ولمقلده
وقد وقع ذلك بين المتبايعين الكذائيين فيكون صحيحا ممضى عنده ايضا وهكذا في جميع الوقايع نعم يشترط في الحكم بالصحة
في تلك الموارد عمل المتنازعين معا بمقتضى فتوى المجتهد الاخر ولا يكفي تقليد احدهما فيما يكون الامر بين اثنين نعم لو لم
يكن الواقعة مما يكون الاثر المترتب على العمل بين المتنازعين فيكفي تقليد احدهما كمسئلة عقد البكر او الولي فلو عقدت
البكر نفسها الزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها وقبلها الزوج بتقليده ايضا ثم تنازع الولي عند من يرى

استقلالا لم يجب الحكم بصحة العقد اذ لا تعلق للولي في اثر العقد الذي هو حلية البضع ولا يحتاج تقليد البكر الى رضى الولي ايضا ولو كان الحاكم في الامثلة المذكورة في المعاملات ممن لا يقول بلزوم التقليد في المعاملات بل يكتفي بالمطابقة لرأي مجتهد فبنى المتنازعان الامر او لا على احد الطرفين يجب على هذا الحاكم الحكم بصحته بناء على رأيه ايضا وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل وقلدا بعد العمل ايضا وهكذا والمحصل انه يجب على الحاكم المترافع اليه ان يستخرج اولا فتواه في تلك الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة اولا فيه انه اذا سئل عنه ان ما رأيك في الحبوة اذا تنازع فيه الورثة يفتي بانها يعطى مجانا فيحكم به في الواقعة اذا تنازعا قبل ورثة الطرفين وبناهما على تقليد اذ ليس للواقعة جزء آخر ولو تنازع المتنازعان فيها على تقليد من لا يرى مجانا فيزيد في الواقعة جزء آخر لان المتنازع انما هو في الحبوة التي بينا فيها الامر على تقليد ويرى انه اذا سئل عنه ما رأيك في الحبوة التي اخذها الاكبر مجانا بتقليد من يراها كان واعطاها سائر الورثة ايضا كل فهل يصير مالا حلالا له يفتي بانها ماله فيجب الحكم به في المرافعة ايضا ولو سئل انه لو اخذها الاكبر بتقليد من يراه مجانا ولكن لم يرض به الباقون يفتي بانه لا يكفي تقليده فقط ويرى انه اذا سئل ما تقول في نحو اكره وتوجب نفسها الشخص بتقليدهما المن يرى استقلالها انه يفتي بالصحة فيجب عليه الحكم بها ايضا بعد وقوع العقد ولو فرض ان فتواه على عدم الصحة فيحكم به ايضا ولو تنازع الجاني والمجني عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم فيجب حكمه بمقتضى رأيه ولا يفيد هنا بناء احدهما او كليهما على فتوى غيره الا اذا عملا بها واعطى الجاني الدية بمقتضاها واخذها المجني عليه كك وبالجملة اللازم على الحاكم في جميع الوقايع تصوير فتواه في كل الواقعة اذا سئل عنه فيها والحكم بها فرع لو تراضى المتنازعان في امر قبل بناها على احد الطرفين بالتراضي او اجراء حكم عقد فيه وحكم الحاكم بمقتضى رأيه فهل يجوز للمتنازعين بعده البناء على تقليد الآخر في هذه الواقعة لو رضيا ويترتب عليه اثره ام لا الظاهر الثاني الاستقرار الامر على ما حكم به فلا ينقض فلو حكم الحاكم باحباء شيء للولد الاكبر او بكونه له مجانا بعد التنازع او بسقوط الشفعة فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه اثر فلا يصير الاخذ بالشفعة لازما ولا الشيء المحبو لغير الكبير بل لو اراداه واللزوم احتاج الى عقد آخر ناقل شرعي كبيع او صلح او هبة

عائدة اذكر فيها تصحيح بعض اسماء الرجال والقابهم وكناهم سيما المشهورين منهم بحيث ما وصل الي من السلف الصالحين لئلا يقع الغلط فيه في الفلطات منه عليه وهن عظيم وموجب لسقوط مرتبته عن قلوب السامعين ويشهد بذلك ما جرى لبعض علماء البحرين في محروسة اصفهان من تصحيفه عن المحدثان في قريب من ذلك الاوان على ما حكاه والدي العلامة قده واقتصر فيها الباع الى الذين يكثر ذكرهم في اسانيد الاخبار وابتدأ اولا بذكر الاسماء ثم الكنى ثم الاوصاف والالقاب ثم النسب الى القبائل او البلاد وربما اذكر تصحيح الكنى والالقاب والنسب في طي تصحيح الاسماء فان وجد فيه والا فيطلب في احد الثلثة ان كان فيه ويطلب ما لم يذكر هنا من مظانها من كتب الرجال كايضاح الاشتباه ونهج المقال وغيرهما والله الموفق في كل حال وا كتب الراء المهملة بالهمزة والزاي المعجمة بالياء كما هو طريقة الادباء الاسماء ابان بن تغلب الجريري بالتاء المثناة فوقا المفتوحة والعين المعجمة الساكنة واللام المكسورة والباء الموحدة جخ وفي الصحاح والمجمع تغلب كتضرب ابو قبيلة والنسبة اليها تغلبي بفتح اللام

استيحاشا للتوالي الكسرتين وربما قالوه بالكسر لان فيه حرفين غير مكسورين والجريري بالجيم المضمومة والراء المفتوحة ثم الياء المثناة تحتها ثم الراء ابرهيم بن ابي البلاد بالباء الموحدة المكسورة واللام المخففة والدال المهملة صه ابرهيم بن ابي سمال بالسين المهملة واللام صه بالدال وتخفيف الميم ومنهم من شددها بفتح السين والاول اصح جخ وفي ح ابرهيم بن ابي بكر محمد بن الربيع يكنى بابي بكر بن ابي سماك بالسين المهملة المفتوحة والكاف اخيرا وقبل الام انتهى ويحتمل ان يكون هذا مع ما ذكر او لا واحدا ابرهيم بن ابي الكرام بفتح الكاف وتشديد الراء صه ابرهيم بن نصير بضم النون وفتح الصاد المهملة والياء المثناة تحتها والراء صه ابرهيم بن مهزم بكسر الميم واسكان الهاء والزاء المفتوحة يعرف بابن ابي بردة بضم الباء الموحدة ابرهيم بن رجا بفتح الراء والجيم ابرهيم بن ضمرة بفتح الضاد المعجمة وسكون الميم ابرهيم بن عبدة وابث في بعض النسخ الموثوق به عبده بفتح العين والباء وابان بن مرار بفتح الميم وتشديد الراء ثم الالف ثم الراء ابرهيم بن نعيم مصغرا احمد بن ابي بشر بكسر الباء الموحدة وسكون الشين المعجمة احمد بن ابي عوف بفتح العين احمد بن اصفهبذ بفتح الهمزة واسكان الصاد المهملة وفتح الفاء واسكان الهاء وفتح الباء الموحدة والذال المعجمة ح احمد بن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء وفتح الواو وسكون الياء المثناة تحتها احمد بن الحسن القزاز بالقاف والزائين المعجمتين بينهما الف احمد بن رباح بالراء المهملة والباء الموحدة ح احمد بن رزق الغمشاني بضم الغين المعجمة والشين المعجمة وزرق بالراء المهملة ثم الزاي المعجمة ثم القاف ح احمد بن صبيح بالصاد المهملة المفتوحة والباء الموحدة والياء المثناة تحتها والحاء المهملة صه وفي د ومنهم من ضم الصاد وفتح الباء وليس بشيء احمد بن ميثم بكسر الميم والياء المثناة تحتها وفتح المثلثة كذا في ح وقال قبل ذلك بورقة احمد بن ميثم بكسر الميم واسكان المثناة تحتها وفتح المثناة فوقها انتهى ولعلهما متغايران احمد بن عبدوس الخلنجي بضم العين المهملة واسكان الباء الموحدة وضم الدال ثم السين المهملة بعد الواو والخاء المعجمة المضمومة واللام المفتوحة والنون الساكنة والجيم احمد بن عايذ بالياء المثناة تحتها والذال المعجمة احمد بن حلين بضم الجيم وتشديد اللام المكسورة واسكان الياء المثناة الدوري بالدال والراء المهملتين وفي القاموس الدور بالضم قرية بين سر من رأى وتكريت احمد بن علويه بفتح العين المهملة وفتح اللام وكسر الواو وتشديد الياء المثناة تحتها ح احمد بن علي الخضيب الايادي الخضيب بالخاء المعجمة المفتوحة والضاد المعجمة المكسورة والياء المثناة تحتها ح وفي ص الايادي بكسر الهمزة جح من سعد احمد بن علي العقولي بالصاد المهملة المضمومة احمد بن وهيب الجريري بالجيم والراء المهملة قبل الياء وبعدها احمد بن يحيى الاودي بفتح الهمزة واسكان الواو وبعدها دال مهملة ح وقيل بفتح الهمزة والواو والظاهر ان الواو عطف على الفتح دون الهمزة احمد بن محمد بن سيارة بالسين المهملة المفتوحة والياء المثناة التحتانية المشددة والراء المهملة بعد الالف ح احمد بن محمد بن مسلمة بفتح الميم قبل السين المهملة والهاء اخيرا ح احمد بن يحيى الخازمي بالخاء والزاء المعجمتين والميم ح احمد بن علي الفايدي بالفاء والياء المنقطة تحتها نقطتين بعد الالف والدال المهملة صه احمد بن بطة بالباء الموحدة والطاء المهملة صه وفي ح في محمد بن جعفر بن بطة بضم الباء الموحدة وتشديد الطاء المهملة وعن فخر المحققين بضم الباء الموحدة وتشديد الطاء وقال رشى الوجهان عن والدي

أدهم بن الحر مصغرا صح ادريس الخولاني بالخاء المعجمة والواو بعد الالف أسامة بفتح الهمزة قب وفي القاموس أسامة بضم
الهمزة علم الاسد اسد بن عفير بالعين المهملة المضمومة صه ثم الفاء اسحق بن ابرهيم الحضيني بالحاء المهملة المضمومة والضاد
المعجمة المفتوحة بعدها ياء مثناة تحتانية وبعدها نون صه اسحق بن جرير بالجيم المفتوحة والرائين المهملتين بينهما ياء
مثناة تحتانية ح اسحق بن ابي قرة بالقاف المضمومة والراء الثاني بالقاف المضمومة والنون قبل الالف اسمعيل بن ابرهيم
بن بزة بضم الباء وفتح الزاي المعجمة والهاء صه وفي ح بالباء المفردة المفتوحة والزاي المخففة اي الزاي المعجمة وفي د
بفتح الباء المفردة وفتح الراء المهملة وعن الشهيد بفتح الباء الموحدة وتشديد المهملة وفي نسخة اخرى بضم الموحدة وتشديد
المهملة واعربه في بعض النسخ الصحيحة ظاهرا بضم الباء الموحدة واسكان المعجمة بلا هاء وفي بعض النسخ بضم الباء الموحدة
وفتح الراء المهملة وبعدها هاء اسمعيل بن بزيع بالباء الموحدة والزاي المعجمة المكسورة والياء المثناة تحتها اسمعيل بن
شعيب العربي بالعين المهملة المفتوحة ثم الراء المهملة ثم الباء المثناة تحتها ثم الشين المعجمة اعين بفتح الهمزة والعين المهملة
الساكنة والياء المثناة المفتوحة والنون اسمعيل بن علي العمي بفتح العين المهملة وكسر الميم المخففة صه اسمعيل العبسي بالمهملة
ثم الباء الموحدة ثم السين المهملة اسمعيل حقيبة بالحاء المهملة المفتوحة والقاف المكسورة والياء المثناة التحتانية والباء
الموحدة وقبل بالجيم المضمومة والفاء المفتوحة والنون بعد الياء صه اسمعيل بن عبد الرحمن السدي بضم السين المهملة
وتشديد الدال قب اصبغ بن نباتة بضم النون برد الاسكاف بضم الباء الموحدة بطة قرفي احمد بن بطة البراء بن عازب بالعين
المهملة والزاي المعجمة ح برحي بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة واسكان الياء بريد بن معوية بضم الباء الموحدة وفتح
الراء المهملة ح بسطام بكسر الباء الموحدة بنان الذي لعنه الصم تم بضم الباء الموحدة ثم النونان بينهما الالف صه و
في ح التحبواته بالياء المثناة تحتا بعد الباء الموحدة بيان الجزري بالباء الموحدة المفتوحة والياء المثناة تحتها والنون
بعد الالف والجزري بفتح الجيم والزاي المعجمة ح بندار بضم الباء الموحدة ثم النون الساكنة والدال المهملة والراء اخيرا
بريه بضم الباء الموحدة وفتح الراء واسكان الياء المثناة تحتا العبادي بكسر العين المهملة والدال بعد الالف وفي د بضم
الباء الموحدة وسكون الراء المهملة وفتح الباء المثناة تحتها بزيع بفتح الباء الموحدة وكسر الزاي المعجمة بسام بفتح الباء
الموحدة وتشديد السين المهملة ح بسر بن ارطاة بضم الباء الموحدة واسكان السين المهملة بزرج بضم الباء الموحدة
وضم الزاي المعجمة واسكان الراء المهملة والجيم اخيرا صه وفي الايضاح بفتح الباء وضم الزاي واسكان الراء بشار بن
يسار الضبعي الاول بالباء الموحدة والشين المعجمة المشددة والثاني بالياء المثناة التحتانية والسين المهملة ح والضبعي اختلف
كلام العلامة في الايضاح فضبطه بضم الضاد المعجمة في ترجمة بشار وفتحها وضم الباء في ترجمة اخيه سعيد وهو الذي
ضبطه غيره ومنهم المنذري في الاكمال بكر بن نعيم مصغرا الغامدي بالغين المعجمة والدال المهملة بكر بن جناح بالجيم المفتوحة
بشر بن مسلمة بفتح الميم وسكون السين المهملة بسطام بن الحصين بالحاء المهملة المضمومة والصاد المهملة المفتوحة و
الياء بعدها ح جندب بالجيم المضموم والنون الساكنة والدال المهملة المفتوحة والباء الموحدة صه جنادة بالجيم المضمومة
والنون والدال المهملة بعد الالف ح جندب بن جنادة هو ابوذر الغفاري د ضم جرير بالجيم المفتوحة والراء المهملة والياء

المثناة تحتها ثم الراء المهملة ح جهم بالجيم المفتوحة والهاء الساكنة بعدها ح جراح الرواسي بالجيم المفتوحة والراء المهملة
المشددة والحاء المهملة وفي قب الرواس بضم الراء وبعدها واو وهمزة وبعد الالف سين مهملة جراح المدايني بفتح الجيم و
تشديد الراء المهملة والحاء بعد الالف وفتح الميم والدال المهملة والياء المثناة تحتها بعد الالف ثم النون جحدر بالجيم
المفتوحة والحاء المهملة الساكنة والدال المهملة المفتوحة والراء المهملة ح جبلة بالجيم والباء الموحدة واللام المفتوحات
مع تخفيف اللام جعفر بن بشير بجلة العلم بالفاء والقاف والحاء المهملة وقيل قفة العلم بالقاف المضمومة والفاء المشددة
وقيل نفحة العلم بالنون والفاء والحاء المهملة جدعان بالجيم المضمومة والدال المهملة الساكنة جعفر بن محمد بن حكيم
بفتح الحاء المهملة ح جعفر بن محمد بن رباح بالياء الموحدة دجلبة بالجيم المضمومة ثم اللام ثم الباء المفردة جميل بن دراج
بفتح الجيم ودراج بالدال المهملة وتشديد الراء والجيم اخيرا جليس قدم في احمد بن جلين جهيم مصغرا حارث بن عصين بالعين
المعجمة المضمومة وفتح الصاد المهملة حبة العرني بفتح الحاء المهملة ثم الباء الموحدة المشددة والعرني بضم العين المهملة
وفتح الراء المهملة بعدها النون فحج حجر بن زائدة بضم الحاء المهملة واسكان الجيم والراء اخيرا حجر بن عدي بضم الحاء
المهملة حبش بضم الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة واسكان الياء المثناة تحتها والشين المعجمة حريز السجستاني بالحاء
المهملة المفتوحة والراء المهملة والياء المثناة تحتها والزاي المعجمة الحسن بن خرزاذ بالخاء المعجمة المضمومة والراء
المهملة المشددة والزاي والذال المعجمتين بينهما الف ح صه وفي د بالراء المهملة الساكنة بعد الخاء الحسن بن الزبرقان
بالزاي المعجمة المكسورة والباء الموحدة الساكنة والراء المهملة المكسورة والقاف والنون اخيرا الحسن بن زيدان
بالزاي المعجمة المفتوحة ح الحسن بن السري بالسين المفتوحة المهملة المفتوحة والراء المهملة ح الحسن بن ظريف بالظاء المعجمة
ح الحسن بن محمد بن جمهور العمي بفتح العين المهملة والميم المشددة منسوب الى بني العم من بني تميم الحسن بن علي بن بقاح
بالباء الموحدة والقاف المشددة والحاء المهملة صح الحسن بن علي بن سبرة بفتح السين المهملة واسكان الباء الموحدة
والراء المهملة المفتوحة ح الحسن بن قدامة بضم القاف الحسن بن متيل بالميم المفتوحة والتاء المثناة فوقها المشددة والياء
المثناة التحتانية ح صه وفي د بضم الميم الحسين بن اشكيب بالهمزة المكسورة والشين المعجمة الساكنة والكاف والياء
المثناة التحتانية والباء الموحدة ح الحسين بن بشار بالباء الموحدة والشين المعجمة المشددة الحسين بن نعيم مصغرا
ح صه الحسين بن الحكم الحبري بالحاء المهملة المكسورة والباء الموحدة المفتوحة والراء المهملة ح الحسين بن السري
بالسين المهملة المفتوحة والراء المهملة الحسين بن فهم بفتح الفاء واسكان الهاء ح الحسين بن عبيد الله الغضايري
صاحب الرجال المشهور والغضايري بالفصل بين الالف والراء بالياء المثناة التحتانية ولكن في ح بفتح الغين المعجمة
والضاد المعجمة والراء المهملة بعد الالف بلا فصل انتهى فيكون الغضاري الحسين بن عندر بضم العين واسكان
النون وفتح الدال المهملة والراء المهملة اخيرا الحسين بن مياح بالياء المثناة التحتانية المشددة بعد الميم المفتوحة
والحاء المهملة اخيرا صه الحسين بن ظريف بالظاء المعجمة صه الحسين بن متوية بفتح الميم وتشديد التاء المثناة فوقها
واسكان الواو والياء المثناة التحتانية ح الحسين بن احمد بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة صه ضعيف بالمهملتين

مصغرا ح وفي صه بالحاء المهملة والصاد المعجمة في ترجمة محمد بن حمران ابن الحار وفي الميم المضمومة والخاء المعجمة والراء المهملة
صه جعفر بن سُوقة بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح القاف حكم بن حُكَيم مصغرا صه ح حكم بن عُتَيبة بالباء المثناة
الفوقانية والباء المثناة التحتانية ح وفي صه بضم العين المهملة حكم بن القَتّات بفتح القاف وتشديد التاء المثناة التحتانية
والتاء المثناة الفوقانية ح وفي حواشي النهج للمصنف بفتح القاف وتشديد المثناة فوقا قبل الالف وبعدها حُمران بضم الحاء
المهملة ذكره في الايضاح في ترجمة سعيد بن حمران ومحمد بن حمران حماد بن ضَبْحَة بالضاد المعجمة المفتوحة والحاء المعجمة بعد
الميم صه وفي د صبحة بالمهملة وتسكين الميم والحاء المهملة حمدان بن المُعافا بضم الميم والعين المهملة والفاء ح حميد بن المثنى
حُمَيد مصغرا ابا الثاء المثلثة والنون بعدها المشددة صه ورايت في بعض حواشي النهج منقولا عن الايضاح المُنّى بالتاء
المثناة الفوقانية بعد الميم المضمومة ثم النون المشددة ولكني ما وجدته في نسخة الايضاح التي كانت عندي حَنان بن سَدير
بفتح الحاء المهملة وتخفيف النون بعدها وبعد الالف نون ايضا وسدير بالسين المهملة المفتوحة والراء اخيرا حيان السراج
بالحاء المهملة ثم الباء المثناة التحتانية حنظلة بالحاء المهملة المفتوحة والنون والظاء المعجمة المفتوحة حوشب بالحاء المهملة
المفتوحة والواو والشين المعجمة والباء الموحدة ح خالد بن نجيح الجوّاز بالنون المفتوحة والجيم والياء المثناة التحتانية
والحاء المهملة والجوّاز بالجيم والزاي المعجمة نقله الشهيد الثاني عن كتاب الشيخ كما في هج وبالجيم والنون بياع الجون في د و ح
والواو مشددة على الفتح بن صه خالد بن صَبيح بالصاد المهملة المفتوحة والباء الموحدة المكسورة والياء الساكنة والحاء
المهملة خالد بن طُهمان بالطاء المهملة المضمومة والهاء الساكنة والميم والنون ح خُزَيمة بن ثابت بالخاء المعجمة المضمومة
والزاي المعجمة المفتوحة صه خطّاب بن مَسلَمة بالميم المفتوحة اولا والسين الساكنة المهملة والميم بعد اللام ح خلّاد السُّدي
بالخاء المعجمة واللام المشددة والسدي بضم السين المهملة ح خَيثَمة بالخاء المفتوحة المعجمة والياء المثناة التحتانية الساكنة
والثاء المثلثة والميم والهاء ح خَيران بالخاء المعجمة المفتوحة ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة والراء المهملة والالف
والنون خُفاف بن ايماء بضم الخاء المعجمة ثم الفاء المخففة ثم الالف ثم الفاء وايماء بكسر الهمزة بعدها تحتانية قب خُلَيد
بالخاء المعجمة مصغرا ح خالد بن يزيد بن جبل وخالد بن يزيد ابو يزيد العكلي الاول يزيد بالزاء المعجمة والثاني بريد بالراء المهملة
دندان بالدال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والدال المهملة لقب احمد بن الحسين داود بن بلال بن اُحيحة بضم الهمزة والحاءين
المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية جخ داود بن زُربي بالزاء المعجمة المضمومة والراء الساكنة بعدها والباء الموحدة
صه وفي ح بالزاي المعجمة المكسورة داود بن سليمان الحَمّار بالحاء المهملة المفتوحة والميم المشددة والراء المهملة بعد الالف
داود الرَّقي بالراء المهملة والقاف داود بن الحُصَين مصغرا داود بن سِرحان بكسر السين المهملة واسكان الراء والحاء المهملة
والالف والنون ح داود بن كُورَه بضم الكاف واسكان الواو وفتح الراء ح داود بن فَرقد بفتح الفاء واسكان الراء بعدها
القاف ثم مهملة داود بن مافنّة بالميم ثم الالف ثم الفاء ثم النون المشددة دارم بن قَبيصة بالراء بعد الالف وبالقاف المفتوحة
وكسر الباء الموحدة ثم ياء ساكنة ثم صاد مهملة دَرّاج مر في جميل بن دراج دُرُست بالدال المهملة المضمومة والراء المضمومة
والسين الساكنة والتاء المثناة فوقها ح دِعبِد بكسر الدال المهملة واسكان العين المهملة وكسر الباء الموحدة كنية

بالدال المهملة مصغرا ذباني في الالقاب دَرّاج بالدال المهملة اولا المفتوحة وتشديد الراء والجيم اخيرا دُوَل بضم الدال المهملة
واللام بعد الواو ذُبيان بضم الذال المعجمة واسكان الباء الموحدة وفتح المثناة تحتها والنون اخيرا ذَريح بالذال المعجمة
المفتوحة والراء المكسورة والياء المثناة التحتانية والحاء المهملة المحاربي بفتح الميم كما في الايضاح ربيع المُسلي بضم
الميم وفتح السين المهملة وتشديد اللام المكسورة ح رِباط بالراء المهملة المكسورة والباء الموحدة والطاء المهملة
ح رِبعي بكسر الراء المهملة ثم الباء الموحدة ثم العين المهملة وفي جامع الاصول بكسر الراء وسكون الباء الموحدة
وكسر العين وتشديد الياء ربيع بن خُثَيم بالخاء المعجمة المضمومة والثاء المثلثة قبل الياء المثناة التحتانية احد الزهاد
الثمانية قاله الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان كذا في الخلاصة وفي بعض نسخ مجمع البحرين في مادة ربع
والربيع بن خُثيم بالخاء المعجمة المضمومة والثاء المثلثة بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين احد الزهاد الثمانية قاله الكشي
ولا يخفى ما بين الكلامين من الاختلاف في تقديم المثلثة او المثناة والظاهر اشتباه في نسخ المجمع قال الشهيد الثاني في
شرح الدراية مثل خُثيم وخَيثم كلاهما بالخاء المعجمة الا ان احدهما بضمها وتقديم الثاء المثلثة ثم الياء المثناة من تحت
والاخر بفتحها ثم المثناة ثم المثلثة فالاول ابو الربيع بن خثيم احد الزهاد الثمانية والثاني ابو سعيد بن خيثم الهلالي
التابعي رُشَيد الهجري بضم الراء المهملة صه والهَجَري بفتح الهاء والجيم قال بعض العلماء رايت بعض اصحابنا ضبط الهجري
بضم الجيم وهو اشتباه انتهى رَشيد بفتح الراء المهملة صه وهو ابن زيد الجعفي رِفاعة بكسر الراء المهملة وبعدها الفاء ثم
العين المهملة بعد الالف صه رُقَيم بن الياس ضبطه بعض العلماء بالراء المهملة المضمومة والقاف المفتوحة رَوح بفتح
الراء المهملة والواو الساكنة والحاء المهملة ح رزيق اربعة بن دينار وابن العباس وابن الزبير الخلقاني وابن مرزوق
فالاول لا ريب فيه بتقديم الراء المهملة المضمومة ثم الزاي المعجمة المفتوحة بلا اختلاف يذكر وذكرهما الشيخ في رجاله في
اصحاب الصادق في باب المهملة والثالث ذكره الشيخ ايضا في الباب المذكور ايضا وكذا حكي عن جش وصرح في الايضاح
ايضا بانه بالمهملة المضمومة وحكي عن ست انه ذكره في باب المعجمة والرابع ذكره في صه في باب المهملة وحكي عن جش انه
ذكره في باب المعجمة نقله عن السيد جمال الدين بن طاوس وقال في د وبعض اصحابنا التبس عليه فتوهم انه رزيق بتقديم المهملة
واثبته في باب الراء وهو وهم وقد اثبته الشيخ ابو جعفر في ست في باب الزاي رِذَيبة بالراء المهملة المكسورة والباء المثناة
التحتانية الساكنة والذال المعجمة المفتوحة والواو الساكنة والباء المثناة تحتها المفتوحة وفي ح جعل الذال المعجمة مضمومة
ويحتمل كون الواو مفتوحة والباء بعدها ساكنة رُزين بفتح الراء المهملة ذكره في ح في ترجمة اسود بن رزين وترجمة اسمعيل
بن علي بن رزين وذكره في قسم الضعفاء ورزين رجلان في باب المهملة ذكرهما ابن داود وابو محمد بضم الجيم صه زُرارة
بضم الزاي المعجمة ابن اَعيَن بفتح الهمزة والياء المثناة التحتانية ابن سُنسُن بالسينين المهملتين المضمومتين بينهما نون ساكنة وبعدها
نون ايضا صه زَكَر بفتح الزاي المعجمة واسكان الكاف المهملة والراء المهملة اخيرا زُرعة بالزاي المعجمة المضمومة وبعدها راء
وعين مهملتان ح وحكي عن السيد بن طاوس انه ذكر في كتابه انه كلما كان من هذا الاسم اعني زرعة فهو بفتح الزاي المعجمة
زَمعة بالزاي المعجمة والميم والعين المهملة والثالث مفتوح ح زياد القندي بالقاف والنون والدال المهملة صه زيدان

بفتح الزاي المعجمة والالف والنون بعد الدال المهملة والذال والحسن وقد مر في الحسن زبرقان بالزاي المعجمة
المكسورة والباء الموحدة الساكنة والراء المهملة المكسورة والقاف والنون وقد مر زيد الوطاب بتشديد
الطاء المهملة بعد الواو المهملة ثم الالف ثم الباء الموحدة زيد الاجري بالجيم المضمومة والراء المهملة المشددة
كذا عربه بعض العلماء زيد الزراد بالزاي المعجمة المفتوحة ثم المشددة المهملة ثم الالف ثم المهملة سكين بالسين
المهملة المضمومة والنون اخيرا صه سهل بن حنيف بالحاء المهملة المضمومة صه سيف بن عميرة بفتح العين
المهملة صه سليم بن قيس بضم السين المهملة ثم اللام المفتوحة صه سليمان بن سفيان بن داود المنقري بضم الميم واسكان
السين المهملة وفتح التاء المثناة الفوقانية والراء المهملة وهي مكسورة كما صرح به في ح د سعد الاحوص بالحاء
والصاد المهملتين بينهما واو صه سعيد بن جبير بالجيم المضمومة صه سعيد الغزاء بالغين المعجمة والزاء والدال
المهملتين سعيد بن بيان بالباء الموحدة ثم الباء المثناة التحتانية سعيد بن حيا بالياء المثناة التحتانية والسين
المهملة المخففة صه سالم بن مكرم بضم الميم واسكان الكاف وفتح الراء المهملة صه سعيد بن طريف وسعد بن
طريف بالطاء المهملة سعيد بن خثيم بالخاء المعجمة المفتوحة ثم الباء المثناة التحتانية الساكنة ثم الثاء المثلثة صه
د ه وشرح الدراية سلامة الارزني بالراء المهملة الساكنة ثم الزاي المعجمة ثم النون سلمة بن كهيل بضم الكاف
صه سليمان بن قرم بفتح القاف وسكون الراء المهملة سليمان بن مسهر بكسر الميم وفتح الهاء وسهل بن زادويه
بالزاي المعجمة اولا والذال المعجمة بعد الالف صه سوقة بضم السين المهملة واسكان الواو وفتح القاف شبث
بن ربعي بالباء الموحدة وقيل بفتح اوله ثم الموحدة ثم مثلثة ابن ربعي شتير بضم الشين المعجمة وفتح التاء المثناة الفوقانية
وسكون الباء كذا في جامع الاصول وفي صه وغيره بالباء الموحدة بعد الشين المعجمة شرحبيل بضم الشين المعجمة وفتح
الراء المهملة وسكون الحاء المهملة والباء الموحدة والباء المثناة تحتها واللام اخيرا شعر بفتح الشين المعجمة وفتح
الغين المعجمة شاذويه بالشين المعجمة والالف ثم الذال المعجمة المضمومة والباء المثناة التحتانية بعد الواو اقول
الظاهر ان مع ضم الذال يكون الواو مفتوحة والباء ساكنة شبرمة والد عبد الله بالشين المعجمة والباء الموحدة والراء
المهملة والميم صه وقيل بضم المعجمة وسكون الموحدة وضم الراء صوحان والد صعصعة وزيد بضم الصاد المهملة
واسكان الواو وقبل الحاء المهملة والنون بعد الالف صه صباح بتشديد الباء الموحدة صرح به بعض العلماء صالح
الجواربي بالجيم والواو والالف والراء المهملة والباء المثناة التحتانية وفي د الجوازبي بادخال الباء الموحدة بعد
الراء والباء المثناة وجعل الاول وهما صبيح بفتح الصاد جماعة منهم والد عيسى صعصعة بالصادين المهملتين المفتوحتين
والعينين المهملتين اولهما ساكنة والاخر مفتوحة صغير كزبير عامر واعرهبكا اي مصغرا بعض العلماء طرخان بفتح الطاء
المهملة واسكان الراء المهملة والخاء المعجمة والنون بعد الالف طرماح كسنمار بالطاء والراء المهملتين المكسورتين
وتشديد الميم والحاء المهملة اخيرا ظريف بن ناصح بالظاء المعجمة عاصم بن حميد مصغرا عبد الغفار بن الجازي بالجيم والزاي
المعجمة عبد الله بن جبلة بالجيم والباء الموحدة المفتوحتين واللام المخففة صه عبد الله بن مسكان بالميم المضمومة و

السين المهملة الساكنة عبد الله بن المغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة والباء المثناة التحتانية عثمان بن سعيد
العمري بفتح السين في سعيد وفتح العمري من نواب الصاحب م علي بن حزور بالحاء المهملة والزاي المعجمة المفتوحتين
والواو المشددة والراء المهملة صه عمرو بن حريث بالحاء المهملة المضمومة والراء المهملة والباء المثناة التحتانية و
الثاء المثلثة علي بن احمد بن ابي جيد بالجيم المكسورة والمثناة التحتانية الساكنة والدال المهملة حذافر بالمهملة
المضمومة ثم المعجمة ثم الالف والفاء والراء المهملة عبد الله بن وضاح بتشديد الضاد المعجمة والحاء اخيرا المهملة
عمران بن قطي بفتح القاف وفتح الطاء المهملة ح علي بن عقبة بن ابي عقبة علي بن مهزيار بالميم والهاء ثم الزاي المعجمة
ثم الباء المثناة التحتانية ثم الالف ثم الراء المهملة عباس الخرزي بالخاء المعجمة ثم الراء المهملة ثم الباء المثناة
التحتانية ثم الزاي المعجمة صه عبد الله بن يزيد الجريري بالجيم ثم المهملة ثم المثناة ثم المعجمة وفي ح الخرزي بدون الباء
عبد الحميد بن عواض بالضاد المعجمة صه وفي د بالغين والضاد المعجمتين عبد الرحمن بن ابي نجران بالنون والجيم والراء
المهملة عبد الرحمن الرزمي بالراء المهملة ثم الزاي المعجمة عبد الرحمن بن بكير بل مصغرا عبد الصمد العرامي بضم العين المهملة
صه عبد الله بن جريح في اشتباه من المصنف جريح كامير وفي د جريج بالضمتين وبالجيمين يعني ان بعد الراء المهملة ياء
موحدة مضمومة عبد الله بن خباب بالخاء المعجمة والبائين الموحدتين بينهما الف وفي د صرح بكون الباء الاولى مشددة
عبد الله بن بجير بضم الباء الموحدة وفتح الجيم واسكان الباء المثناة تحتها والراء المهملة عبد الله بن خداش بالخاء المعجمة
والدال المهملة والشين المعجمة صه غنيمة بفتح العين المهملة ثم الباء المثناة التحتانية ثم الميم المفتوحة ح عبد الله بن الصلت
بالصاد المهملة المفتوحة والتاء المثناة الفوقانية عبد الله بن يقطر بالقاف الساكنة بعد الباء المثناة التحتانية
ثم الطاء المهملة عتبة بضم العين المهملة والتاء المثناة الفوقانية المفتوحة ثم الباء الموحدة اسم لجماعة منهم والد عبد
الكريم وعبد الملك وعبد الرحمن وغيرهم عقبة بضم العين واسكان القاف جماعة منهم ابن عمرو الانصاري صه ووالد
علي عثمان بن حنيف بالحاء المهملة المضمومة والنون المفتوحة والفاء بعد الباء المثناة تحتها صه علي بالباء الموحدة
صه علي بن احمد بن اشيم بفتح الهمزة وسكون الشين المعجمة وفتح الباء المثناة التحتانية صه د وفي ضمة بضم الهمزة وفتح
الشين المعجمة وسكون المثناة التحتانية علي بن شيرة بكسر الشين المعجمة والباء المثناة التحتانية والراء المهملة عبيدة السلماني
بفتح العين المهملة وكسر الباء الموحدة وسكون الباء السلماني بفتح السين المهملة العلاء بن رزين بتقديم الراء المهملة
المفتوحة على الزاي علي بن ابي جمة بفتح الجيم عبد الله بن سنان بكسر السين عمرو بن الحمق بفتح الحاء المهملة وكسر الميم بمعنى
خفيف اللحية عامر بن نعيم والد ما ثاء المثلثة بعد الالف قبل اللام عبد الملك بن حكيم بالحاء المهملة المفتوحة عامر بن
جذاعة بالجيم علي بن عسكر بالباء والسين المهملتين صه عمر بن يزيد بن ذبيان بالذال المهملة والنون اخيرا صه عيسى بن المستفاد
بالسين المهملة والتاء المثناة الفوقانية والفاء والدال المهملة عبدوس بضم العين المهملة واسكان الباء الموحدة
وضم الدال المهملة والسين المهملة بعد الواو ح عازب بالعين المهملة والزاي المعجمة عبدون بضم العين المهملة واسكان
الباء والنون بعد الواو عابد والد احمد بالباء المنقطة تحتها نقطتين والذال المعجمة علان بفتح السين المهملة وتشديد

اللام والنون اخيرا عندر بضم العين المهملة واسكان النون وفتح الدال المهملة والراء اخيرا علي بن رئاب بهمزة المثناة بعد الراء المهملة علي بن محمد بن الحلبي قبل الياء الميم المضمومة والقاف في الحلبي بفتح بن قبل القاف وقبل الفاء والخاء نهما وفي ضبطه من كتاب الشيخ الحلبي بالحاء والفاء عمرو بن توبة المثناة فوقه ثم الواو ثم الموحدة فضالة بن ايوب بفتح الفاء والجيم بضم القاف والسين المهملتين النون الساكنة بعد الالف والجيم المضمومة عن الشهيد الثاني قعقاع بالقافين المفتوحتين بينهما عين مهملة قتيبة بضم القاف وفتح التاء المثناة فوقها ثم الياء المرحة المفتوحة قعين بالقاف المضمومة والعين المهملة الساكنة والياء المثناة التحتانية والنون كذا ضبطه في ح وقال في ترجمة احمد بن علي بن احمد اسامة بن نصر بن قعين بالقاف المضمومة والعين المهملة المفتوحة والياء الساكنة والنون اخيرا قنبر بفتح القاف والحاء اخيرا قولويه والد جعفر بن محمد بن قولويه قال في ح بضم القاف واسكان الواو الاولى وضم اللام والواو بعدها اقول الظاهر كما مر في شاذويه ان بعد اللام المضمومة الواو المفتوحة ثم الياء الساكنة قاسم بن محمد الخلقاني بضم الخاء المعجمة والقاف والنون بعد الالف كثير بن كاروند بالراء المهملة والواو المفتوحة والنون الساكنة والدال المهملة كشمرد بالكاف ثم الشين المعجمة والميم المفتوحة والراء الساكنة والدال المهملة محمد بن احمد بتشديد الشين محمد بن اورمة بضم الهمزة واسكان الواو وفتح الراء والميم وقد تقدم الراء على الواو محمد بن الحصين بالمهملتين مصغرا محمد بن عذافر في عذافر محمد بن الفرج الرخجي بضم الراء المهملة ثم الخاء المعجمة المفتوحة ثم الجيم والرخج قرية بكرمان محمد بن موسى خوراء بالخاء المعجمة المضمومة ثم الواو ثم الراء المهملة مخنف في جامع الاصول بكسر الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح النون ثم الفاء ابن سليم مصغرا مرازم بضم الميم ثم الراء المهملة قبل الالف ثم الزاي المعجمة مروك بفتح الميم وسكون الراء المهملة وفتح الواو ثم الكاف مخول بكسر الميم واسكان الخاء المعجمة والواو المفتوحة ثم اللام مفرق بضم الميم وفتح القاف وتشديد المهملة المكسورة والنون مشمعل بضم الميم واسكان الشين المعجمة وفتح الميم وكسر العين المهملة وتشديد اللام نقل عن الشهيد الثاني مصبح بضم الميم وفتح العين المهملة وتشديد الباء المثناة الفوقانية المكسورة ثم الباء الموحدة معروف بن خربوذ بالخاء المعجمة المفتوحة والراء المهملة المشددة والباء الموحدة والذال المعجمة بعد الواو معلى بن خنيس بالخاء المعجمة المضمومة والنون المفتوحة والسين المهملة بعد المثناة التحتانية مصعب بن اكيل بضم الالف وفتح الكاف والمثناة التحتانية الساكنة ثم اللام مياح مر في الحسين مياح مشمعل مر في الحسن بن شبيل منبه مر قبل بفتح الميم واسكان المثناة التحتانية وقبل بضم الميم وفتح المثناة ثم السين المهملة المشددة ثم الراء المهملة مسلمة بفتح الميم ثم السين ثم الميم مهزم بكسر الميم وبعد هاء ثم زاي مفتوحة مهران بكسر الميم وبعدها هاء ثم راء مهملة والنون اخيرا مرار بفتح الميم وتشديد الراء المهملة والراء اخيرا منهال بكسر الميم واسكان النون واللام اخيرا ميثم بكسر الميم واسكان الياء المثناة التحتانية وفتح المثلثة قال بعض مشايخنا البحرانيين في كتابه المسمى لؤلؤة البحرين ان كلما وجد ميثم فهو بكسر الميم الاولى الا ميثم البحريني والد ابن ميثم شارح الشروح الثلاثة على نهج البلاغة فقد قال بعض العلماء ايضا في ميثم والد بكسر الميم و

لد بابا بفتح الاميثم البحريني فهو من المتاخرين مصقلة بفتح الميم واسكان الصاد المهملة وفتح القاف مسكان بالميم المضمومة والسين المهملة الساكنة والنون بعد الالف مغيرة بضم الميم وكسر الغين المعجمة والياء المثناة التحتانية ما بنداد بالميم قبل الالف والباء الموحدة بعدها النون والذال المعجمة اخيرا مسمع بن كردين بالراء بعد الكاف المكسورة والدال المهملة المكسورة والياء المثناة تحتها قبل النون مموية بفتح الميمين ثم الواو ثم الياء المثناة تحتها محمد بن عبد الله الشهير بالشين والخاء المعجمتين وفي القاموس الشخير كسكيت محمد بن عبد الله المسلي بالسين المهملة بعد الميم واللام بعد السين ومسلية بضم الميم قبيلة من مذحج منه وفي المسلي بضم الميم وفتح السين وفي جامع الاصول بضم الميم وسكون السين محمد بن احمد الجريري بالجيم والراء قبل الياء وبعدها منه وفي د بالجيم المضمومة محمد بن ثوابا بالمثلثة والواو والباء الموحدة محمد بن الحسن بن شمون بالشين المعجمة والنون محمد بن علي بن جالك بالجيم والكاف منه محمد بن مسلم بن رباح بفتح الراء المهملة والباء الموحدة محمد بن بوذن خشيم بالمثناة فوقها ثم السين المهملة والنون والمثناة تحتها محمد بن سوقة بضم المهملة محمد بن عبد الله الجلاب بالجيم والباء الموحدة محمد بن عبد الملك لتبان بالتاء المثناة فوقها والباء الموحدة والنون بعد الالف محمد بن عقيل بن غزوان بفتح الغين المعجمة وسكون الزاي المعجمة محمد بن معسر بالسين المهملة بعد الباء المثناة تحتها محمد بن نصير بالصاد المهملة مصغرا محمد بن يزداد بالزاي المعجمة بعد الياء المثناة تحتها والدال المهملة ثم الالف ثم الدال المعجمة محمد بن الحسن الخروخ بالفاء ثم الراء المشددة ثم الواو ثم الخاء المعجمة معوية بن عمار الدهني بضم الدال المهملة واسكان الهاء وفتحها والنون قبل الياء منه معمر وهو قد يكون بضم الاول وفتح العين المهملة وتشديد الميم الثانية وهو معمر بن خلاد بالخاء المعجمة وقد يكون بفتح الميمين واسكان العين وتخفيف الميم الثاني وهو معمر بن يحيى ذكره في ح مسيب بن نجبة بفتح النون والجيم والموحدة فيما جلونه بالجيم المكسورة والياء المثناة تحتها ثم اللام المضمومة ثم الواو ثم الحاء محمد بن وهبان بفتح الواو واسكان الهاء والباء الموحدة الدبيلي بالدال المهملة والباء الموحدة المفتوحة والياء المثناة من تحت منبه قبل الباء الموحدة مفضل بن قيس بن رمانة بضم الراء وتشديد الميم والنون بعد الالف بالنون منصور بن حازم بالحاء المهملة والزاي المعجمة المنخل بالميم المضمومة والنون المفتوحة والخاء المعجمة المشددة واللام اخيرا مندل بفتح الميم واسكان النون وفتح المهملة وبعدها اللام العنزي بالمهملة المفتوحة والمثناة فوقها المفتوحة ايضا والمهملة بعدها وفي قب العنزي بفتح النون وبعدها الزاي المعجمة وفي د بالعين المهملة والتاء المثناة الساكنة موسى بن بحر بالراء المهملة ثم النون منه وفتح الزاي المعجمة نصر جماعة بعضهم بالصاد المهملة وبعضهم بالمعجمة قال ابن حجر في قب بضم جماعة وكل النضر والذي بالمهملة فاذخل عليه اللام والذي بالمعجمة ملازم له وصرح بذلك غيره ايضا نوبخت سيجيء في بني نوبخت وريزه بالواو المفتوحة والراء المهملة المكسورة والياء المثناة تحتها والزاي المعجمة المفتوحة الوليد بن صبيح بفتح الصاد المهملة والباء الموحدة قبل الياء المثناة وقد كتب بالواو المفتوحة واسكان النون وفتح الدال المهملة والكاف هرون بن خارجة بالخاء المعجمة والجيم بعد الراء المهملة والالف هاشم بن عتبة بالعين المهملة المضمومة والتاء المثناة فوقها من اصحاب امير المؤمنين منه يحيى بن اكثم من القاضي بالثاء المثلثة بعد الكاف يوذن بن ظبيان بالظاء المعجمة المفتوحة والباء الموحدة

قبل الباء المثناة التحتانية والنون بعد الالف يحيى بن عليم بالعين المهملة مصغراً ابو يحيى ثوابة بالمثلثة المشددة والباء الموحدة
اخيراً يحيى بن زاهر بالزاي المعجمة المفتوحة ثم الالف ثم الباء المثناة التحتانية الساكنة ثم الراء المهملة يزيد بن نويرة بالنون
المضمومة يزيد الصائغ بالصاد المهملة والغين المعجمة يوسف بن السخت بالسين المهملة والخاء المعجمة والتاء المثناة فوقاً صح
يعقوب السكيت بالسين المهملة المكسورة والكاف المشددة المكسورة ثم الباء المثناة تحتاً ثم المثناة فوقاً باب الكنى ابو الاسود
الديلي بكسر الدال المهملة وسكون الياء المثناة التحتانية ويقال الدؤلي بضم الدال بعدها همزة مفتوحة قيل ابن انيسة بضم
الهمزة وفتح الذال المعجمة واسكان الباء المثناة التحتانية وفتح النون ابو برزة السلمي بفتح الباء الموحدة والراء المهملة والزاي
المعجمة ابن مرار بفتح الميم وتشديد الراء المهملة والراء اخيراً ابن اخي ذبيان بالذال المعجمة المضمومة والباء المثناة تحتها والنون
بعد الالف ابو مخنف بالميم المكسورة والخاء المعجمة الساكنة وفتح النون ابو الاغر فهو الظاهر من النسخ انه بالعين المهملة و
والزاي المعجمة وبما قبل واحتمل بالغين المعجمة والراء المهملة ابو البختري بفتح الموحدة والمثناة الفوقانية بينهما خاء
معجمة ساكنة ابو جنادة بضم الجيم والنون بعده والدال المهملة بعد الالف ابن ابي نجران بالنون والجيم والراء المهملة
والنون صح والد عبد الرحمن ابو ضمرة بالضاد المعجمة المفتوحة ابو بردة بضم الموحدة واسكان الراء المهملة وفتح الدال
المهملة ابن ابي هراسة بكسر الهاء وبعد الالف سين مهملة يكنى به ابراهيم بن ابي رجا ابن ابي مليكة بالميم المضمومة واللام
المفتوحة والباء المثناة الساكنة تحتاً والكاف المفتوحة يكنى به ابراهيم بن خالد ابن خانبة بالخاء المعجمة والنون المكسورة
بعد الالف والباء الموحدة المفتوحة يكنى به احمد بن عبد الله بن مهران ابو خيثمة بضم الخاء المعجمة والباء المثناة تحتا
الساكنة ثم المثلثة المفتوحة وهو جد بسطام بن الحصين ابو سبرة بفتح السين المهملة وضم الباء الموحدة وفتح الراء
المهملة ابو المغراء بفتح الميم واسكان الغين المعجمة وبعدها راء مهملة ثم الف مقصورة وقيل ممدودة صح ابو ولاد بتشديد
اللام ابو خلاد بالخاء المعجمة واللام المشددة يكنى به حكم بن حكيم ابو ثابت بالنون اولا والباء الموحدة اخيراً يكنى به
الحسن بن عطية ابن ابي فاختة بالفاء اولا والخاء المعجمة المكسورة بعد الالف والتاء المثناة فوقانية ابن الية بكسر
اللام وفتح الباء الموحدة صح ابو دجانة بالدال المهملة المضمومة والجيم والنون بعد الالف صح ووالده خالد بن ابي
دجانة هو المشهور بابن ابي دجانة من اصحاب الامير صلعم ابن عبدوس بضم العين على وزن عبدون ابو سعيد الخدري بضم
الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة وكسر الراء المهملة والباء المثناة التحتانية ابن عبدون بضم العين المهملة واسكان
الباء الموحدة والدال المهملة ثم الواو ثم النون ابن قبة بالقاف المكسورة والباء الموحدة المفتوحة المخففة صح قال
السيد صفي الدين محمد بن معد الموسوي محمد بن قبة بالقاف المكسورة والباء المنقطة تحتها نقطة المخففة المفتوحة
ثم قال وجدت في نسخة بضم القاف وتشديد الباء قال العلامة في صح بعد نقل ذلك والذي سمعناه من مشايخنا الاول
بنى نوبخت بضم النون واسكان الواو وضم الباء الموحدة واسكان الخاء المعجمة والتاء المثناة الفوقانية صح ابن ابي
قدم في اسم ضولو به ابن ابي داحة بالدال والحاء المهملتين صح بنو رزيق بالراء المهملة المضمومة والزاي المعجمة
المفتوحة ابن برنية بالباء الموحدة والراء المهملة والنون المكسورة والباء المثناة التحتانية المشددة ابو الصباح

الكناني بفتح الصاد المهملة وتشديد الباء الموحدة وانما سمي بالكناني لانه منزله في كنانة فعرف بهم وكنانة بكسر الكاف
وفتح النون المخففة قبيلة من مضر صح ابو اسحاق المذاري بفتح الميم والذال المعجمة والراء المهملة ابو بجير بضم الباء الموحدة وفتح
الجيم والراء المهملة اخيراً ابن ذخران بالذال المعجمة المضمومة والخاء المعجمة والراء المهملة بعدها والنون بعد الالف صح
ابن مابنداذ مر في اسم مابنداذ ابو خالد الذبالي بالذال المعجمة والباء المثناة من تحت ابو داود المسترق ذكره وصح انه بكسر الراء و
تشديد القاف وذكر بعض العلماء ان ما ذكروه في وجه التسمية يدل على انه بفتح الراء اولى وفي دلالته نظر ابو عبد الله الجدلي
بفتح الجيم والدال ابو الحسين العقرائي بفتح العين المهملة واسكان القاف وبعده راء مهملة وبعد الالف ياء صح وقيل ابو الحسين
العقرباني بادغام النون بين الباء والالف ابو الحسين الجرجرائي بالجيمين المفتوحتين والرائين المهملتين والالف والباء المثناة
ابو ابراهيم الغنوي بفتح الغين المعجمة والنون ابو شعيب المحاملي بالميم المفتوحة والحاء المهملة ابو الفرج القناني بالقاف والمثناة
الفوقانية بعدها الالف ثم الموحدة صح ابو عبد الله السياري بالسين المهملة والمثناة التحتانية المشددة ابو يوسف الواحظي
بالواو ثم المهملة ثم الالف ثم المعجمة صح ابو سعيد عقيصا بالعين المهملة ثم القاف ثم المثناة التحتانية ثم الصاد المهملة ثم الالف
والنون ابو سمينة بضم السين المهملة والميم والباء المثناة تحتها والنون المفتوحة صح ابو سليمان الحماد بفتح الحاء المهملة والميم
المشددة ابو العلاء بن سيابة بالسين المهملة والباء المثناة تحتاً والباء الموحدة بعد الالف صح ابو عتاب بالمهملة ثم المثناة
فوقاً المشددة ثم الالف ثم الموحدة صح ابو العباس الفامي بالفاء والميم بعد الالف ابو حبيب النباجي بالنون والباء الموحدة والجيم
صح ابو زياد السلمي بضم السين المهملة صح ابو ولاد مر ذكره ولد ابو عيينة بضم العين المهملة والياءين المنقطتين تحتهما نقطتين اولاهما
مفتوحة وثانيهما ساكنة ثم نون صح ابن مصقلة بفتح الميم واسكان الصاد المهملة وفتح القاف ابن نهيك بالنون المفتوحة ثم الياء
ثم المثناة التحتانية الاوصاف والالقاب بياع الزطي بضم الزاي المعجمة وكسر الطاء المهملة المخففة وتشديد الياء وسمعت
السيد جمال الدين بن طاوس بضم الزاي وفتح الطاء المخففة مقصوراً النخاس بالنون والخاء المعجمة المشددة والسين المهملة
يوصف به ادم بن الحسين وجارود بن المنذر وقاسم بن موسى الخامي الخزاز وهو قد يكون بالخاء المعجمة والزايين المعجمتين اي بايع الخز
وقد يكون بالخاء المعجمة والراء المهملة والزاي المعجمة اي بايع الخرزة فالاول يلقب به احمد بن النضر والحسن بن علي بن زياد والحسن
بن جعفر الخزرمي والحسين بن علي القمي وابراهيم بن سليمان النهمي ومحمد بن يحيى ومحمد بن الوليد وعلي بن الفضل وعمر بن عثمان
وعلي بن عمران وعلي بن محمد بن علي وعبد الكريم بن هليل وغيرهم ومن الثاني ابراهيم بن زياد كما ذكره الشهيد الثاني في شرح
الدراية واختلف في ابراهيم بن عيسى المكنى بابي ايوب فقال العلامة في صح ابراهيم بن عيسى ابو ايوب الخزاز بالخاء المعجمة والراء
المهملة والزاي المعجمة بعد الالف وقال في صه ابن عيسى ابو ايوب الخزاز بالخاء المعجمة والزاي بعد الالف وقبل قبلهما
ايضاً ونقل الشهيد الثاني في شرح الدراية عن ابي داود انه قال ابو ايوب الخراز بالراء المهملة والزاي المعجمة القلاء بالقاف
واللام المشددة الحلال بالحاء المهملة واللام المشددة بيع الحل يعني الشيرج ويلقب به احمد بن حامد واحمد بن عمر الحجال
بالحاء المهملة اولا والجيم المشددة يوصف به عبد الله بن محمد واحمد بن سليمان وغيرهما صح فقاعة بضم الفاء وتشديد القاف
والعين المهملة يوصف به احمد فقاعة صح الحناط وهو قد يكون بالحاء المهملة والنون المشددة والطاء المهملة يوصف به

باب الالقاب والانساب

ابو كادو وابن داود والحسن بن موسى والحسن بن عطية وقاسم بن حميد وقد يكون بالخاء المعجمة والياء المثناة تحتا ويوصف به عبد الله
بن عثمان القتات بفتح القاف وتشديد التاء المثناة فوقا ثم الالف ثم التاء ايضا وقد يتوهم ان الاخيرة هي الباء الموحدة الوشاء
بالشين المعجمة المشددة القماط بالقاف المفتوحة والميم المشددة والطاء المهملة زنكار بالزاي المعجمة اولا والنون بعده
والكاف بعد النون والراء بعد الالف ببه بالباء الموحدة المفتوحة والباء الموحدة ايضا المشددة يلقب به عبد الله بن
الفضل القداح بالقاف والدال المشددة البقباق بفتح الباء الموحدة وسكون القاف ثم الباء الموحدة والقاف اخيرا
صه دندان يلقب به ابو جعفر وهو بالدال المهملة المفتوحة والنون الساكنة والدال المهملة والنون بعد الالف دكين
بالدال المهملة المضمومة والكاف المفتوحة ثم الياء المثناة التحتانية ثم النون يلقب به ابو نعيم النسب البجلي وهو كما
صرح به في الصحاح وغيره على قسمين احدهما البجلي بفتح الباء الموحدة وفتح الجيم وكسر اللام وثانيهما البجلي بفتح الباء الموحدة
وسكون الجيم وكسر اللام فالاول منسوب الى بجيلة وهو حي من العرب وقبيل من اليمن والثاني منسوب الى بجلة بطن من بني
سليم فكل من كان نسبته معلومة من كتب الرجال فيكون لفظ النسبة معلومة وكل من لم يعلم يحتمل الامران فمن الاول
ابان بن عثمان الاحمر ومنه ابان بن محمد على الاشهر كما صرح به جش البزنطي بالباء الموحدة المفتوحة ثم الزاي المعجمة المفتوحة
ثم النون الساكنة ثم الطاء المهملة المكسورة السبيعي بفتح السين المهملة وكسر الباء الموحدة واسكان الياء المثناة
وكسر العين المهملة الحميري بالحاء المهملة المكسورة والميم الساكنة والياء المثناة تحتها المفتوحة والراء المهملة واليه ينسب
اسمعيل الشاعر السلمي يكون بضم السين المهملة واليه ينسب اسمعيل بن ابي زياد ويكون بفتح السين واليه ينسب ابو عاصم
حفص الجندي بالجيم المضمومة والنون الساكنة الحماني بالحاء المهملة والميم المشددة والنون قبل الياء المثناة تحتا
ينسب اليه ابو العباس الثمالي بضم الثاء المثلثة المنقري بكسر الميم وسكون النون وفتح القاف وكسر الراء المهملة البختري
بالباء الموحدة المفتوحة والخاء المعجمة الساكنة والتاء المثناة فوقا المفتوحة والراء المكسورة صه ذكره في ليث بن البختري
الكمنذاني بضم الكاف وضم الميم واسكان النون وفتح الذال المعجمة منسوبا الى الكمنذان قرية من قرى قم الغزالي المعروف
مؤلف كتاب احياء العلوم وغيره قال ابن خلكان انه بتشديد الزاي المعجمة وفي المصباح المنير انه بتخفيف الزاي المعجمة لغزالة قرية من
قرى طوس واليها ينسب الامام ابو حامد الغزالي اخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد بن محيي الدين محمد بن ابي طاهر شروان شاه
ابن ابي الفضائل فخر اهل الري عبد الله بن ست النساء بنت ابي حامد الغزالي ببغداد سنة سنة عشر وسبعمائة وقال لي اخطأ
الناس في تثقيل اسم جدنا وانما هو مخفف نسبة الى الغزالة القرية المشهورة الفرزدقي بفتح السين المهملة واسكان الراء المهملة
وفتح الزاي المعجمة النوفلي بفتح النون ذكره في ترجمة الحسن بن محمد بن سهل الهمداني وهو ان كان بالدال المهملة فهو منسوب
الى قبيلة همدان وان كان بالذال المعجمة فهو منسوب الى بلدة معروفة في عراق العجم بناها همذان بن الفلوج بن سام بن نوح ومن الثاني
احمد بن زياد الكناسي منسوب الى كناسة بضم الكاف والنون والسين المهملة القصري بكسر الصاد المهملة والميم بعد الراء
المهملة الساكنة الصيمري بفتح الصاد المهملة واسكان الياء المثناة التحتانية بعدها ميم مضمومة ثم الراء المهملة صه وقال
ابن داود والحق انها بفتح الميم ومنسوب الى صيمرة بلد قريب دينور ناحية بالبصرة الجحدري بفتح الجيم واسكان الحاء المهملة

وفتح الدال المهملة والراء المهملة المكسورة اخيرا الجنبلاني بضم الجيم واسكان النون وضم الباء الموحدة والياء المثناة
اخيرا ابعد نون ينسب به الحسين بن حمدان البوشنجي بضم الباء الموحدة وفتح الشين المعجمة واسكان النون وكسر الجيم
ينسب به الحسين بن احمد بن المغيرة الخصيبي بفتح الخاء المعجمة وكسر الصاد المهملة ثم الياء المثناة تحتا ثم الباء الموحدة ينسب
الحسين بن حمدان ايضا ح مفوضة بضم الخاء المهملة والضاد المعجمة والنون بعد الياء وقبلها الضبيعي بفتح الضاد المهملة
والباء الموحدة المكسورة والياء المثناة تحتا والخاء المهملة ينسب به ابو جعفر حمدان المعاذ الطهاوي بضم الطاء المهملة
وبعدها فاء والواو المكسورة بعد الالف ينسب به الحسين بن راشد الدغشي بالدال المهملة المضمومة والغين والشين المعجمتين
الشغوبري بفتح الشين المعجمة وكسر الغين المعجمة والراء قبل الياء المثناة وبعدها ح الطاطري بفتح الطائين المهملتين التكوفي
بفتح السين المهملة وضم الكاف ح النرسي بالنون المفتوحة والراء والسين المهملتين والنرس قرية بالعراق العبرتائي بالعين
المهملة المفتوحة والباء الموحدة والراء المهملة والتاء المثناة فوقا والياء المثناة تحتها بعد الالف ثم ياء ثانية ينسب
اليه احمد بن هلال العجلي ورايت في بعض النسخ الصحيحة بخط بعض الفضلاء مبرهنة بفتح العين والجيم النهمي بكسر النون والهاء
المكسورة والميم المكسورة ح وفي صه بكسر النون واسكان الهاء وكذا في رجال ابن طاوس وابن داود الجعفي في القاموس
الكوفي الكليني بضم الكاف وتخفيف اللام منسوب الى كلين قرية من قرى ري ونحوه في بعض لغات الفرس وحكى عن الشهيد
الثاني انه ضبطه في اجازته لعلي بن عبد العالي الكليني بتشديد اللام وفي القاموس كلين كامير قرية بالري منها محمد بن
يعقوب من فقهاء الشيعة اقول القرية موجودة الان في الري في قرب الوادي المشهور بوادي الكرج وقبره وقبر ابيه
مشهورة عند اهلها واهل تلك النواحي جميعا بكلين بضم الكاف وفتح اللام المخففة وفيها قبر الشيخ يعقوب والد
محمد السمري وهو ابو الحسن علي بن محمد من نواب صاحب الامر ع بالسين المهملة المفتوحة والميم المضمومة والراء المهملة
وقيل بالسين المكسورة والميم المكسورة المشددة ح الجلودي قال في صه في احمد القوني صحب الجلودي بالجيم المفتوحة و
اللام الساكنة والواو المفتوحة وقيل بضم اللام واسكان الواو والدال غير المعجمة وفي ح بالجيم المضمومة واللام المضمومة والواو الساكنة
وكذا في د وقال في ح في احمد الجلودي بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو وفي الصحاح الجلودي بفتح اللام وهو منسوب
الى الجلود قرية من قرى افريقية ولا تقل الجلودي بالضم وقال في القاموس وكبعول قرية بالاندلس واما الجلودي راوي
مسلم فبالضم لا غير ووهم الجوهري في قوله ولا تقل الجلودي اي بالضم وفتح ايضا عبيد بن عبد العزيز بن يحيى بن احمد
بن عيسى الجلودي بضم الجيم وضم اللام واسكان الواو والدال المهملة البكالي بفتح الباء الموحدة وتخفيف الكاف كذا في
شرح ابن ميثم وقيل بكسر الموحدة الغافقي بالغين المعجمة والفاء والقاف النسائي بالعين المعجمة والسين المهملة المشددة
والنون بعد الالف الطبرباني بالطاء المهملة والباء الموحدة والراء المهملة والنون قبل الالف وبعدها الياء النجاشي
ملك حبشة بفتح النون وتشديد الجيم والشين المعجمة كذا في جامع الاصول النخعي بالنون والخاء المعجمة والعين
المهملة وفي النسخ محركة ابو قبيلة باليمن الكندي بكسر الكاف ثم النون الساكنة منسوبا الى كندة ابي حي من
اليمن الخثعمي بالخاء المعجمة والثاء المثلثة منسوب الى خثعم جعفر القتيبي بضم القاف وفتح المثناة الفوقانية منه

واسکان المثناة التحتانیة والباء الموحدة الاحمسی بالحاء والسین المهملتین البرانی بضم الباء الموحدة وبعدها
راء مهملة وبعد الالف نون الکفرتوثی فی الایضاح بفتح الکاف والفاء واسکان الراء وضم المثلثة وکفرتوث
قریة بخراسان وفی ق بالفاء المفتوحة وقبل الساکنة والراء والمثناة الفوقانیة ثم المثلثة ومن اصحابنا من صحفه
فتوهمه بالمثلثتین والحق الاول قریة بخراسان فی کتاب ادب الکاتب لابن قتیبة کفرتوثی وکلاهما ساکنة بالمثناة الفوقانیة
اولا ثم المثلثة الکندی بالنون المفتوحة والدال المهملة الجبری بکسر الحاء تشتری بالمثناتین من فوق الاولی مضمومة
والثانیة مفتوحة بینهما سین مهملة ساکنة وتستر مدینة مشهورة بخوزستان البرزیة بالباء الموحدة اولا اصحابنا
کبراء النوی فی الطم وند بن علی بن تمام منا ابن کرامة الضبیعی بالضاد المعجمة مصغرا الجردی بالجیم المفتوحة ثم المعجمة ثم المهملة
الجوانی بفتح الجیم وتشدید الواو ثم النون المرعشی بفتح المیم وکسر العین المهملة البزوفری نسبة الی بزوفر قریة بطبرستان
العنزی بالمهملة المفتوحة والنون المفتوحة والمعجمة العکلی بضم المهملة واسکان الکاف الهذلی بضم الهاء وفتح الذال المعجمة
وذکره البهائی فی اربعینه القطربلی بالقاف المضمومة والنون المضمومة بعد الراء المهملة وبعدها الباء الموحدة
قریة بعدامل کذا فی حاشیة رجال الکبیر وفی القاموس بالضم وتشدید الباء الموحدة او تخفیفها وتشدید اللام الغفاری
بکسر الغین المعجمة وتخفیف الفاء الارجانی بالراء والجیم قال ابن خلکان بفتح الهمزة وتشدید الراء وفتح الجیم والنون
بعد الالف واکثر الناس یقولونها بالراء المخففة واستعملها المتنبی فی شعره بالراء المخففة وحکی فی الصحاح بتشدید
الراء الرسانی بالراء والسین المهملة المشددة النهیکی بالنون قبل الهاء والباء المثناة التحتانیة الابلی
منسوب الی ابلة بالضم وتشدید اللام الظفری بالمعجمة والفاء المفتوحتین الشاطی بالمعجمتین المفتوحتین السوسنجردی
بالمهملتین بینهما واو والنون بعد الجیم والراء المعجمة والدال المهملة وفی الراء عوض الزای الجاموزانی
بالجیم والمیم المضمومة والراء المهملة النعمانی بالنون المضمومة الشلمغانی بالشین والغین المعجمتین

حیوة ابن القزاقز بالعین المهملة والزای المعجمة والقاف والتراء

هذا آخر ما کتبه المصنف علیه الرحمة والرضوان تم

وقد وافقت الطبعة ومصیبة القصیة بعد تنجیع

بایام قلائل فی ثانی دمعی

الف ومأتین وخمسة

وادبعین

بسم الله الرحمن الرحیم [illegible]

ص ١ الفائدة الاولى في ... العقود	ص ٨ الفائدة الثانية في تعظيم ...	ص ١٢ الفائدة الثالثة في اقسام ...	ص [illegible] الفائدة الرابعة في ...
ص [illegible] الفائدة الخامسة في معنى لفظ ...	ص [illegible] الفائدة السادسة ...	ص [illegible] الفائدة السابعة ...	ص [illegible] الفائدة الثامنة ...
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

بسم
الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة
والسلام على خاتم ما برئ والذرى من السموات
والارضين محمد واله الجامع علوم الاولين والاخرين
ودعواته صنع الله الى يوم الدين سيما صاحب عصرنا الحجة ابن الحسن
خليفة رب العالمين اما بعد فلا يكاد يخفى على اولى النهى والاحلام ان
كتاب عوائد الايام الذى لمولينا ومولى الانام شيخ المسلمين وزين الاسلام
سراج الدين ومناهج الاحكام مسند الشيعة وعماد الشريعة الحائز لحقائق العلوم الالهية
الفائز بجهاد الاكبر والاصغر محيى الفقه ومحيى سنن الائمة الحاج مولى احمد الملقب
في السنة الخواص بالفاضل النراقى قدس الله روحه من انفس الكتب المصنفة ويكفى فى فضله وشرفه
الفتيا بنا من فضلاء علماء كاد بكر من عظم مراتب مصنفه ان تصنيفه كان باملاء آية الله البهائى شيخنا
المرتضى الانصارى رضوان الله عنه املاء ابنيه اماما فانه قدس سره مذ حضر درسه سنين بعد ان كان من تلامذته
الاعادة على الحاضرين وهذه فضيلة اخرى للمصنف رحمه واى فضيلة وكاشفة عن فضائل جمة خطيرة فهو لعمرى
كتاب لو ان الليل تبهر عقله لعيل بحث وتحريره وكلاه فما الحرى للعلماء الاعلام والفضلاء الكرام ومن يصدق
فائدته لنعماء المؤمنين العظام الاهتمام التام بنشره والسعى البليغ فى ترويجه ونشره كل تحميه بسعيه
فان ذلك السعى من لوازم الاهتمام بالدين واثار صدق الايمان واليقين ولقد وفق الله تعالى الاديب
البالغ المؤيد والفاضل المسدد والحبر المجد صاحب المقامات المحمودة والفضائل المشهورة الذى
هو فى كل خير وفضيلة راغب ولكل كمال واردية طالب جناب الميرزا ابو طالب
التائينى بلغه الله منتهى الآمال والامانى فامر بطبعه سوقا الى نشره وانكار السمعة
مع بذل غاية مجهوده فى مقابلته وتصحيحه وجودة خطه وحسن قطره وطبعه
وكتب العناوين الموضحة المسهلة على نوع الصفحات وحواشيها
وتعيين اعدادها والعوائد فوقها الى غير ذلك من محسناتها
ثم وضع له فهرستا لسهولة الرجوع
الى ما اراد من عوائدها
وفوائدها

V

Chlorhydrate de quinine. 0,25 g.

Acide acétique salicylique. 0,20 g

Citrate de caféine 0,05 g.

pour 1 capsule. en ——— VI

[illegible]

VI

Acétate d'ammoniaque liquide. 6 gr.

Ext. fluide de quinquina 3 gr.

Potion de Todd. } āā 30 gr.
Sirop de Tolu. }

" " Desessartz. 45 gr.

Teint. de digital. } āā 2 gr.
Benzoate de soude. }

Eau de fleurs d'oranger q.s.p. 150 cc

[illegible]

[illegible]

[illegible] / ۱۳۲۸

Potion de Rivière A 120 gr.

Sol. mère d'adrénaline (à 1/1000) VIII gouttes

II

Potion de Rivière B 120 gr.

Sol. mère d'adrénaline (à 1/1000) VIII gouttes

[illegible]

III

[illegible]

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
۸ [illegible]	۱ [illegible]	[illegible]	۱,۵ [illegible]	۱,۵ [illegible]	۱,۵ [illegible]

[illegible]

IV

Bicarbonate de soude 2 gr.

Borate de soude 2 gr.

[illegible]

V

Sol. de protargol à 5/100 3 gr.

[illegible]

[illegible]

اهدائی

از کتابخانه [illegible]

حضرت آیت‌الله آقای [illegible] کاظم عصار